*MASTER NEGATIVE NO. 93-81647-16*

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

# COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

KERTZ, GUSTAV

*TITLE:*

DIE RELIGIONS-PHILOSOPHIE JOH. ...

*PLACE:*

BERLIN

*DATE:*

1907

Master Negative #
93-81617-16

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KD
K131
no 4

**Kertz, Gustav,** 1883–

... Die religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks. Ein beitrag zur geschichte der Kantischen schule. Von Gustav Kertz ... Mit einem bildnis Tieftrunks. Berlin, Reuther & Reichard, 1907.

viii, 81 p. front. (port.) 24cm. ("Kantstudien." Ergänzungshefte ... no. 4)

Published also in 1906 as the author's inaugural dissertation, Halle.
"Literatur": p. [vii]–viii.

193
Z8
v 1

1. Tieftrunk, Johann Heinrich, 1759–1837. 2. Religion—Philosophy.

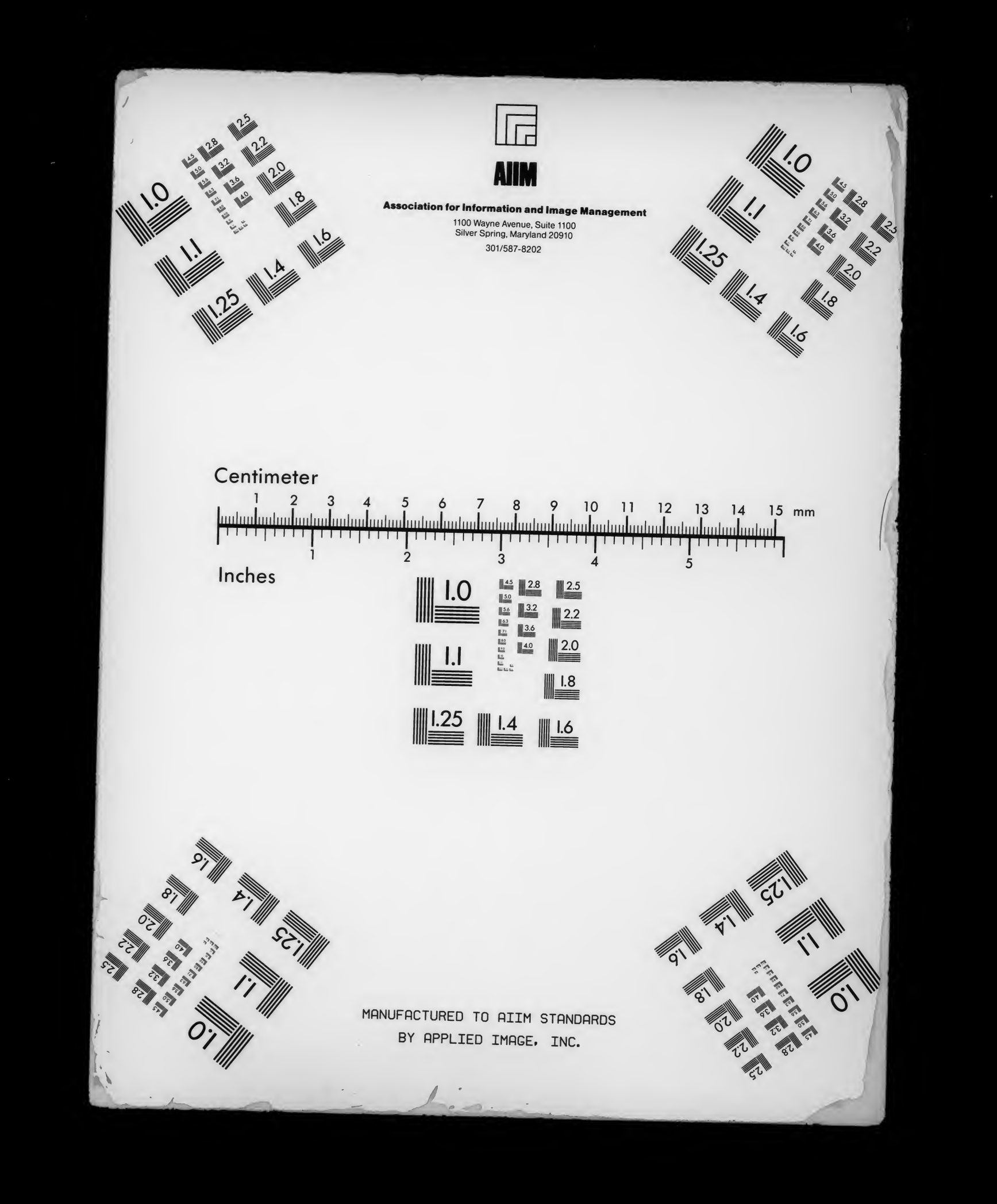
13-8735

Library of Congress B2750.K28 no. 4

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-10-93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Tieftrunk, Johann Heinrich 1759-1837
No. 6
193
283

# DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE JOH. HEINR. TIEFTRUNKS.

EIN BEITRAG
ZUR GESCHICHTE DER KANTISCHEN SCHULE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

**GUSTAV KERTZ**
AUS FRANKFURT a. MAIN.

HALLE a. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1906.

Referent: Prof. Dr. Ebbinghaus.

Meinen Eltern!

# Inhaltsverzeichnis.


**Einleitung.**

Seite.

Der Einfluss der kritischen Philosophie auf die zeitgenössische Religionsphilosophie und Theologie im allgemeinen . . . 1

Die Religion wird als Thatsache des menschlichen Geisteslebens gewürdigt — die Kantische Religionsphilosophie findet Anhänger nach anfänglichem Widerstreben, auch unter Neologen und Orthodoxen — der treueste Schüler Kants ist Tieftrunk.

**Abhandlung.**

I. Tieftrunks Leben und Entwicklungsgang.

1. Die Zeit der Vorbereitung . . . . . 4

Sittliche und religiöse Einwirkungen in seiner Jugend — die Studentenzeit in Halle — Predigtamt und Studium der kritischen Philosophie.

2. Die grundlegenden Arbeiten zur Religionsphilosophie . . 7

Einzigmöglicher Zweck Jesu — Versuch einer Kritik der Religion — der erste Teil der Zensur — seine Stellung zum Minister Wöllner und seine Berufung nach Halle.

3. Weiteres Studium der kritischen Philosophie und Ausbau der Religionsphilosophie . . . . . 12

Arbeiten zur Reformationsgeschichte — die weiteren Arbeiten zur Dogmatik — die Rechtsphilosophie — die Notwendigkeit einer geringeren Wertung des Historischen in der Religion durch den Druck der Gegner.

Seite.

4. Der Konflikt mit der Regierung und das Verlassen der Religionsphilosophie . . . . . 16
Der Sturz Wöllners — die Religion der Mündigen — deren Wirkung auf das Publikum — die Zensurschwierigkeiten — die Suspensation von den theologischen Vorlesungen — die königliche Entscheidung.
5. Tieftrunks Ausgang und Persönlichkeit . . . . . 24
Die weiteren Kantstudien — Unterbrechungen seiner Gelehrtenthätigkeit — die Reinigung der philosophischen Sprache — sein Lebensabend — persönliche Züge aus seinem Leben.

II. Tieftrunks Religionslehre.

1. Begriff und Umfang der Religionslehre . . . . . 28
2. Die sittliche Grundlage . . . . . 28
Die Autonomie der Sittlichkeit — das Gesetz der Freiheit — die objektive Vernunft in subjektiver Gestalt — das Verhältnis von Sittlichkeit und Sinnlichkeit schafft Probleme, deren Lösung die Religion sich zur Aufgabe setzt.
3. Die Allgemeinheit der Religion . . . . . 33
Die Religion Gemeinbesitz der Menschen — sie hat ihren Sitz im Verstande — nur sekundär wirkt sie auf das Gemüt ein — Name und Definition — die Einheit der Religion.
4. Offenbarung und Geschichte in ihrer rationalen Überwindung 37
Begriff und Inhalt der Offenbarung — die Selbstauflösung dieses Begriffs — das Wunder — das Geheimnis — die Bibel und die moralische Exegese — die Bedeutung Jesu — die religionsgeschichtliche Stellung des Christentums — Tieftrunks Berührung mit Lessing und andern Zeitströmungen — Überleitung zum folgenden.
5. Die moralische Anthropologie . . . . . 50
A. Der doppelte Charakter des Menschen . . . 50
Die Realität der Sinnlichkeit — die geistige Anlage.
B. Die Sünde . . . . . 52
Der Begriff — der Ursprung — die Macht — Gut und Böse.



Seite.

C. Die Besserung . . . . . 55
Die Möglichkeit — der Vorgang.
D. Die Versöhnung . . . . . 56
Vorbemerkung — Schuld und Strafe — die einzige Möglichkeit der Strafaufhebung durch die Vergebung von Seiten des Gesetzgebers — die christliche Versöhnungslehre — der ursprüngliche Fortschritt gegenüber Kant — das spätere Rekurrieren auf Kant.
E. Die Gemeinschaft . . . . . 62
Die Notwendigkeit einer Kirche — die ideale Kirche und die Kirchen — Kirche und Staat — Anwendung auf das preussische Religionsedikt — die Mittel der Kirche zur Förderung der Tugendhaftigkeit.
6. Die moralische Kosmologie . . . . . 68
Unsere Urteilskraft — die Analogie des Schönen mit dem Guten — das Gefühl des Erhabenen — die logische Zweckmässigkeit — der Mensch als Endzweck der Natur.
7. Die moralische Theologie . . . . . 73
Das Abschliessende der Betrachtung des Urwesens — der moralische Weg ist die einzige Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes.
A. Das Dasein Gottes . . . . . 74
Kritik der seitherigen Gottesbeweise — der moralische Weg zur Gottesgewissheit.
B. Die Prädikate Gottes . . . . . 76
Ablehnung des Anthropomorphismus — der Symbolismus — die Frage nach der Persönlichkeit.
C. Die Zulänglichkeit der moralischen Theologie . 78
Die Schöpfung — die Theodicee.

**Schluss.**

Ausblick auf die Überwindung der Aufklärung . . . . . 79

# Literatur.


Flügge: Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie. Hann. 1796.

Manitius: Die Gestalt der Dogmatik in der christlichen Kirche seit Morus. Wittenberg 1806.

Stäudlin: Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, vor allem in Beziehung auf das Christentum. Göttingen 1826.

Rosenkranz: Geschichte der Kantischen Philosophie (Kants W. W. XII). Leipzip 1840.

Fortlage: Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852.

Gass: Geschichte der protestantischen Dogmatik. IV. Bd. 1867.

Baur: Vorlesungen über Dogmengeschichte. III. Bd. Leipzig 1867.

Pfleiderer: Geschichte der Theologie seit Kant. Berlin 1878.

G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie. III. Bd. Leipzig 1875.

Landerer: Neueste Dogmengeschichte. Heilbronn 1881.

Pünjer: Geschichte der Religionsphilosophie. 1886.

A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Aufl. Bd. I u. III. 1888–89.

Wegener: Albrecht Ritschls Idee des Reiches Gottes, im Lichte der Geschichte kritisch untersucht. Leipzig 1897.

Schoen: Les origines historiques de la théologie de Ritschl. Paris 1893.

Kügelgen: Grundriss der Ritschlschen Dogmatik. 2. Aufl. 1903.

Lülmann: Kants Anschauung vom Christentum (Kantstudien III).

Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants. Berlin 1899.

Vorländer: Imm. Kant, die Rel. innerhalb u. s. w. Einleitung. Leipzig 1903.

Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904.
Kretzschmar: Lessing und die Aufklärung. Leipzig 1905.

---

Schmidt: Neuer Nekrolog der Deutschen. 1837. II. S. 888 (Döring).
Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche, herausg. v. Hauck. 2. Aufl. XV. S. 658 ff. XVIII. S. 272 (Tholuck-Wagenmann).[1])
Schrader: Geschichte der Friedrichs Universität zu Halle. Bd. I. 1894.

Kants Schriften sind nach der Ausgabe von Kehrbach (Recl. Univ. Bibl.) zitiert.

---

[1]) Krug, Noack und Allgem. Biogr. gehen auf die beiden Vorgenannten und Rosenkranz zurück.

---

## Einleitung.

### Der Einfluss der Kantischen Philosophie auf die zeitgenössische Religionsphilosophie und Theologie im allgemeinen.

Der Einfluss der Kantischen Philosophie machte sich wie eine Revolution bald auf allen Gebieten des Wissens bemerkbar. Man war befreit von dem geistreichen Spekulieren der Leibniz-Wolffschen Schule, und doch hatte man einen Halt gegenüber der Negation der Engländer. Die Metaphysik der Begriffe war erschüttert, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen waren andere geworden. Die Probleme der Substanz, Kausalität, Willensfreiheit, des Selbstbewusstseins schienen mit einem Schlage gelöst. Der Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit des menschlichen Geisteslebens war wieder einmal erschlossen.

Auch die Religion musste mit anderen Augen angesehen werden. Die Neologen mussten vor der gewaltigen geschichtlichen Thatsache der Religion verstummen; nicht mehr konnte man mit „Priesterbetrug“ und „pathologischen Gefühlsregungen“ das eigenartige Stück menschlichen Geisteslebens hinwegdemonstrieren. Aber auf der andern Seite schien mit dem Sturze des ontologischen und der anderen Gottesbeweise der Religion jede Grundlage entzogen zu sein. Mit eiserner Faust zwang die kritische Philosophie beide Gegner, vor dem wirklichen praktischen Leben Halt zu machen, vor dem Vernunftgesetz sich zu beugen und von hier den Weg zu Gott und Unsterblichkeit zu finden.

Noch ehe des Meisters Spezialschrift über die Religion erschien, waren die in den kritischen Schriften niedergelegten Gedanken eine willkommene Grundlage für das Werk der Schüler geworden. Was Kant selbst und diese seine Schüler leitete und was ihrer Arbeit eintrug, dass die Religionsphilosophie der Folgezeit sich mit ihnen auseinandersetzen musste, sagen Kants eigene Worte am

besten:[1]) „In welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit geleitet haben, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen."

So ist es nicht zu verwundern, wenn unter Theologen und Religionsphilosophen die Zahl der Anhänger Kants ins Ungeheure wuchs. Der Konsistorialrat Herder wütete über die Kandidaten, die nur noch kritische Philosophie trieben und an „der transscendentalen Influenza" erkrankt seien. Von allen Kanzeln und Kathedern ertönte der kategorische Imperativ. Fortlage zählt 40 Professoren um 1795, die ausgesprochene Kantianer waren. 1796 erschienen in Leipzig „Opservationes ad moralem sive practicam librorum sacr. interpretationem pertinentes". Mit ausführlichem Literaturverzeichnis über die Schriften, die allein über Kants Einfluss auf die Exegese der biblischen Bücher vorlagen. Von Pölitz erschienen 1795 „Grundlinien zur pragmatischen Weltgeschichte als ein Versuch, sie auf ein Prinzip zurückzuführen". Selbst auf die praktische Theologie hatte Kant Einfluss, 1795 gab Ammon „Ideen zur Verbesserung der herrschenden Predigtmethode" heraus. Wir besitzen eine ganz vortreffliche Quelle, die uns über den Einfluss der kritischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie orientiert, in dem Buch von Flügge „Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie", wovon 1796 der erste Band erschien, und infolge des Anschwellens der Literatur sich der Verfasser genötigt sah, schon 98 einen zweiten Band folgen zu lassen.

Libertinismus und Orthodoxie ergriffen schliesslich, nachdem weder des Aufklärers Nicolai „aus Berliner Draht geflochtene Geissel für die kritisierende Kathederarroganz" noch des Katholiken Stuttler Nachweis, dass die Kantische Philosophie auf den „übermässigen Genuss von Fett, Bier, Schnaps und Rindfleisch und Seeschwindel im Geiste", zurückzuführen sei, noch auch die Anwendung des preussischen Religionsedikts den Geist des Kritizismus zu dämpfen vermocht hatte, auch Kants Partei. Die Neologen söhnten sich mit ihm aus, weil er alle Dogmen bekämpfte. In

[1]) Kant Rel. Innerhalb etc. S. VI.



Zürich konnte man in der Kirche des reformierten Pfarrers Stolz hören, wie er Kant über Jesus stellte. Die Orthodoxen triumphierten über Kants Festnagelung der Grenzen der natürlichen Erkenntnis. Nun hatte ein Storr[1]) und seine Schule (die sogenannte „Ältere Tübinger Schule") wissenschaftlich Spielraum für ihren biblischen Realismus gewonnen, während Abicht in Erlangen sogar die Zweinaturenlehre und ein gewisser Z. in der Schrift „Der überzeugende Beweis, dass die Kantische Philosophie der Orthodoxie nicht schädlich, sondern ihr vielmehr nützlich sei" (Halle 1788 S. 13), die Abendmahlslehre in den Formen von Noumenon und Phänomenon unterzubringen wusste.

Dies waren offenbar Abweichungen von des Meisters Spuren. Die Religionsphilosophie, die geschichtlich wirksam war, schloss sich viel enger an Kant an. Zu dieser gehörte der Göttinger Stäudlin, dem Kant den „Streit der Fakultäten" widmete. (1801 Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte und Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Religion.) Er ging von Kants Voraussetzungen aus, doch sah er sich schliesslich immer mehr genötigt, der theoretischen Vernunft Spielraum zu gewähren. Ähnlich ging es dem Popularschriftsteller Jacob (1759—1827) in Halle, der in Vorlesungen, Kompendien und Recensionen für die kritische Philosophie Propaganda machte, aber sie auch gehörig verwässerte, bis er schliesslich aus Resten der Wolffschen Philosophie (Physikotheologie) eine „Allgemeine Religion für gebildete Leser" (Halle 1797) mischte. Auch Ammon (Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach den Grundsätzen des Christentums und der Vernunft. Göttingen 1797[2])) fiel in seiner Summa vom Kritizismus wieder ab. Niethammer in Jena versuchte in der Schrift „Über Religion als Wissenschaft" (Neustrelitz 1795) ein neues System der Theologie zu geben und warnte, Kants Religionslehre meistern zu wollen, man solle von ihm lernen. Ähnlich arbeiteten der junge Fichte in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", J. W. Schmid „Über die christliche Religion, deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Lehre und Wissen-

[1]) Vgl. Kants Rel. Innerhalb etc. Vorr. z. 2. Aufl. S. 14.

[2]) Es handelt sich hierbei nicht etwa um eine „praktische Theologie" in unserm Sinne, sondern „wissenschaftlich-praktisch" soll heissen: auf dem Gesetz der praktischen Vernunft und nicht einer scholastischen Metaphysik aufgebaut. Vgl. die anerkennende Recension dieser Schrift von Tieftr. in den Erfurtischen Nachr. von gelehrten Sachen 1797 Stück 48 u. 49.

schaft für das gegenwärtige Zeitalter“ (Jena 1797), Reinhold, Pölitz, Heydenreich u. a. Niemeyer in Halle hatte noch mehr Fühlung mit der alten historisch-kritischen Hallenser Theologie und seine Bedeutung liegt mehr auf dem Gebiete des praktischen Lebens. Als langjähriger Direktor des Waisenhauses, als Kanzler der Universität, als Vorkämpfer der theologischen Fakultät gegen die Einschränkung der Lehrfreiheit durch Wöllner, und schliesslich als Begründer des neuen Universitätsgebäudes hat er sich einen bleibenden Ruhm verschafft.[1])

Am engsten an Kant schloss sich Tieftrunk an, seine Religionsphilosophie bildet den eigentlichen Übergang von der Philosophie zur Theologie.[2])

## I. Tieftrunks Leben und Entwicklungsgang.[3])

### 1. Die Zeit der Vorbereitung.

Johann Heinrich Tieftrunk wurde 1759 zu Stove bei Rostock geboren. Sein Vater, ein Gutsbesitzer, war durch Kriege und schlechte Zeiten völlig verarmt, wollte aber doch seinem ältesten Sohne eine gute Ausbildung angedeihen lassen. Darum schickte er ihn nach Halle, um zu sehen, ob er nicht in dem Waisenhaus aufgenommen werden könnte. Noch ein Knabe von 10 Jahren, zog Johann Heinrich völlig mittellos zu Fuss von einem Pfarrhaus zum andern, bis er endlich nach 16 Tagen in Halle anlangte. Hier wollte man nun den völlig Mittellosen zuerst nicht aufnehmen. Schliesslich bewog aber doch das entschlossene und geweckte Auftreten des Knaben den Direktor J. G. Knapp (gest. 1771), ein Übriges zu thun, und so kam Tieftrunk in die Pflegestätte des Pietismus. Denn sowohl unter Knapp als auch unter seinem Nachfolger G. A. Freylinghausen, dem Enkel Frankes, ebenso auch dem damaligen Kondirektor Schulze herrschte in den Anstalten noch der Geist des alten Pietismus.

Seine Jugendgeschichte ist von bestimmendem Einfluss auf seine ganze Religionsphilosophie geworden. Der Mann, der als

[1]) Vgl. Jacob und Gruber, A. H. Niemeyer, Halle 1831.

[2]) So richtig, Vorländer S. LXVIII und Wegener S. 85.

[3]) Den noch jetzt lebenden Enkeln des Gelehrten, Fräulein Tieftrunk in Halle und Herrn Dr. Tieftrunk in Friedenau, bin ich für die Mitteilung von Zügen aus dem Leben ihres Grossvaters zu grossem Dank verpflichtet.



Knabe die Härten des Lebens kennen gelernt hat, der nur durch eisernes Pflichtbewusstsein und Willensenergie es im Leben hat weiterbringen können, der war gestimmt zur Resonnanz auf Kants kategorischen Imperativ. Zugleich empfing er aber starke Eindrücke von der christlichen Religion. Der Pietismus, der die persönliche praktische Frömmigkeit, die Herzensstellung des einzelnen betonte, war für die neuen Fragestellungen in der Theologie in ganz anderer Weise zugänglich als die Orthodoxie.

Nachdem er das Pädagogium des Waisenhauses durchgemacht hatte, bezog er die Universität Halle.[1]) Er studierte dort Theologie und Philologie. Der bedeutendste theologische Dozent war damals Semler. Tieftrunk scheint mit grosser Ehrfurcht zu ihm emporgesehen zu haben, er citiert ihn einmal als „der Ehrenmann, der unsterbliche Semler“.[2]) Semler, der eine ähnliche Jugendentwicklung wie Tieftrunk genommen hatte, hat zum ersten Mal die historische Kritik in die Behandlung der neutestamentlichen Bücher eingeführt. Durch seine kanonsgeschichtlichen Forschungen erschütterte er die orthodoxe Ansicht von der Gleichwertigkeit der einzelnen Schriften und wies auf die Notwendigkeit einer historischen Exegese hin. Das Ewige an den biblischen Schriften sind die religiösen Wahrheiten, die zu unserer „moralischen Ausbesserung“ dienen, alles andere stammt aus „Akkomodation“ Jesu und der Apostel an ihre Zeit. Offenbarung und Vernunftfortschritt fällt zusammen. Die Geschichte der Entstehung der Dogmen beschäftigte ihn sehr, er wurde der Vater der Dogmengeschichte. Weniger bedeutend und tief, aber als Redner von grossem Einfluss auf die Studenten war Nösselt, ein Schüler Semlers, der wie dieser die freie Stellung zur Überlieferung teilte, im wesentlichen aber einen christlichen Eudämonismus lehrte. Während wir auf Semlers Einfluss bei Tieftrunk immer wieder stossen, scheint letzterer auf ihn garnicht gewirkt zu haben. Griesbach war ein anderer Schüler Semlers und ein tüchtiger Exeget und Kritiker des Textus receptus. Gruner war der radikalste der Schüler Semlers, der sich sehr weit von der dogmatischen Überlieferung entfernte. Wahrscheinlich war Tieftrunk auch bei seinem späteren Kollegen Niemeyer im Seminar, das dieser 1779 als Inspektor leitete. Die theologische Rechte wurde vertreten von Tieftrunks alten Lehrern vom Waisenhaus her,

[1]) Dass Tieftrunk in Greifswald studiert habe, ist eine aus dem Geburtsorte erschlossene, sonst unerweisliche Vermutung Tholucks.

[2]) Zensur I, 2. Aufl. S. 58 Anm.

Schulze und Freylinghausen, die es aber nicht zu viel Zuhörern brachten. Von Philosophen hörte er vermutlich Eberhardt, der 1778 Ordinarius wurde; Tieftrunk konnte, wenn nicht allein von seinen theologischen Lehrern, von ihm gelernt haben, auch bei der Darstellung der Religion nie die Grenze rein verstandesmässiger Erörterung zu überschreiten. Vielleicht hat er auch von ihm Anregungen zu seinen späteren philosophischen Sprachstudien erhalten. Johann Gottfried Schütz wirkte als tüchtiger Philologe und Exeget der alten Schriftsteller zu dieser Zeit in Halle.

Nach Vollendung seiner Studien trat er eine kurze Hauslehrerstelle an, wahrscheinlich in der Nähe von Stettin oder, wohin alte Familienbeziehungen weisen, bei Königsberg. 1781 wurde er von dem Minister v. Zedlitz[1]) als Nachmittagsprediger und Rektor der Stadtschule nach Joachimsthal in der Uckermark berufen.[2]) Er verheiratete sich mit der Tochter eines wohlhabenden Sattlermeisters aus Stettin, namens Orth. Das Amt liess ihm Zeit zu weitgehender literarischer Thätigkeit und zur Ausbildung seiner Weltanschauung, während es ihn gleichzeitig mit dem konkreten religiösen Leben der Gemeinde in Fühlung brachte, sodass er wie kein zweiter zum christlichen Religionsphilosophen geeignet war. 1784 gab er „Erste Gründe der lateinischen Sprache“ heraus. Weitere Spuren seiner Wirksamkeit in Joachimsthal sind aber nicht mehr erhalten. Nicht lange blieb er bei philologischen Arbeiten, wenn er auch Zeit seines Lebens ein Interesse für sprachliche Studien behielt. Er wandte sich nun zu philosophischen Untersuchungen über die Religion.

In diese Zeit muss seine Bekanntschaft mit kritischen Schriften fallen und die allmähliche Umwandlung seiner Denkungsart sich vollzogen haben. Denn wenn er auch in späteren Jahren nur mit Hochachtung von Baumgarten und Wolff spricht, so ist er wie vielleicht kein zweiter mehr Anhänger des Kantischen Systems geworden, der in allen Stücken sich Kants Denkungsart zu eigen gemacht hat. Wir können ihn als den Schüler Kants schlechthin bezeichnen, wenn er auch selbst von einer „Schule Kants“ durchaus nichts wissen will. „Warum Schule? In unserer Zeit soll die Vernunft männiglich genug verfahren und sich in allen ihren Er-

[1]) Vgl. den Bericht von Massows Geh. St. A. Rep. 89. 49.

[2]) Nicht etwa Rektor der Schule in Joachimsthal in Berlin, wie es irrtümlicherweise in der Notiz über seine Berufung in der Erfurtischen Gel. Ztg. 1792 Stück 11 sich findet.



weiterungen auf Autonomie und Autokratie gründen, zum wenigsten ist dies der Geist des kritischen Philosophierens, und wer sich auf irgend ein Ansehen, sei es in seiner Schule oder eines Mannes, im Philosophieren gründet, der hat nicht den Geist der wahren Philosophie.“[1])

Im wesentlichen ist seine Stellung zur kritischen Philosophie bis zu seinen ersten veröffentlichten Arbeiten vollendet. Wir können im folgenden nur noch eine Entwicklung der einmal von Kant angeregten Gedankengänge wahrnehmen.

## 2. Die grundlegenden Arbeiten zur Religionsphilosophie.

Im Jahre 1789 tritt er zum ersten Mal mit religionsphilosophischen Arbeiten an die Öffentlichkeit. Er schrieb eine im übrigen unbekannte Schrift, in der er darlegte, dass weder die wichtigste und bedeutendste Schrift des Suptranaturalisten Kleuker noch die gemässigten Aufklärer Less und Michaelis die Wahrheit der Religion gerettet hätten.[2])

Gleichzeitig erschien Tieftrunks Schrift „Einzigmöglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetz der Religion entwickelt“, Berlin 1789 (1793 in zweiter Auflage erschienen). Diese Schrift zeigt im wesentlichen schon die Grundgedanken aller seiner späteren. Er geht aus von der Thatsache der Religion. Schroff wendet er sich (S. 4) gegen eine falsche Aufklärung, die nur die Sittenlosigkeit fördert, gegen die sogar der Staat einschreiten sollte. Es war kurz vorher am 9. Juli 1788, das preussische Religionsedikt Friedrich Wilhelms II und seines Ministers Wollner zur Bekämpfung der Aufklärung erlassen worden. Es rief eine grosse Aufregung hervor. Mehr als 100 Flugschriften erschienen für und wider das Edikt. Die meisten sahen darin einen Angriff auf die Freiheit der Wissenschaft. Doch fehlte es nicht an gewichtigen Stimmen, die das Edikt als Bundesgenossen im Kampfe gegen die sittenverdenbende Aufklärung begrüssten. So war Semler für das Edikt. Man vergleiche dazu die Klage Lessings über die „Berliner Freiheit“ (1769), „soviel Sottissen gegen die Religion zu bringen als man will, der rechtliche Mann muss sich bald schämen, dieser Freiheit sich zu bedienen“.[3]) Auch Tieftrunk gehörte zu den Freunden

[1]) Erfurter Nachr. v. gel. Sachen 1798 Stück 1.

[2]) So Döring.

[3]) Kretzschmar, S. 57 und die ebenda angeführte Klage Schillers in der Vorrede zu den Räubern 1781.

des Edikts und drückt seine Zustimmung zu ihm in der erwähnten Bemerkung aus. Allerdings verlangt er, das Licht des Verstandes auf die Religion anzuwenden. Sie stammt aus der Vernunft und darum wird sie auch immer durch ihre Kritik geläutert; aber es gilt, ein Prinzip der Religionsforschung aufzustellen. Die Religion Jesu hat praktisches Interesse und von da aus muss auch die Religion mit ihrer Betrachtung ausgehen. Dies zeigt er selbst im einzelnen, indem er die sittliche Klarheit der Sittenlehre Jesu, die durchaus dem Vernunftgesetz entspricht, die Voraussetzung der Freiheit und des mit Unsterblichkeit verbundenen übersinnlichen Daseins des Menschen und das Dasein Gottes im Christentum hervorhebt. Die Schrift ist klar, frisch und sachlich geschrieben und vor allem noch mit einer religiösen Wärme, wie wir sie in den späteren Schriften Tieftrunks nicht mehr finden. Die christozentrische Darstellung des Christentums ist offenbar ein Erbe des Aufenthaltes im Waisenhause und giebt der Schrift fast einen modernen Charakter, wie auch Wegener treffend gerade diese Schrift bei seiner geschichtlichen Untersuchung des Reich-Gottes-Begriffs bei Ritschl zu Grunde legt, obwohl Ritschl[1]) sie nicht citiert.

Durch den guten Erfolg dieser Schrift ermutigt, liess Tieftrunk schon im nächsten Jahr den „Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christentum vom Verfasser des einzigmöglichen Zwecks Jesu", Berlin 1790, folgen. Auch hier geht er aus von der Thatsache der Allgemeinheit der Religion. Dann aber wendet er sich zur Darlegung des zwiefachen geistigen und sinnlichen Charakters des Menschen, gelangt dann zur Feststellung der Harmonie der Sinnenwelt mit dem Zwecke der Intelligenz und versucht, das Grundprinzip der Religion zu bestimmen. Dies bringt er dann auf die Formel (S. 78) „Handle nach dem Gesetz Deines unbedingten Daseins und erkenne in diesem den Willen Gottes." Darauf baut er nun eine Skizze eines Religionssystems und eine Kritik aller herrschenden Religionssysteme. Hier hätte die Schrift ihren Abschluss finden sollen. Leider fügt er noch eine endlos lange Wiederholung über den allgemeinen Charakter und Zweck der Religion hinzu, wo er mit grosser Beredsamkeit immer wieder dasselbe sagt und einen Beweis bringt dafür, dass die Lehre Jesu

[1]) Wegener S. 50.



mit der Kritik der Religion harmoniere, der im wesentlichen eine abschwächende Rekapitulation des einzigmöglichen Zwecks Jesu ist.

Noch einige interessant geschriebenen Briefe „Über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" in dem Septemberheft 1790 und dem Januar- und Februarheft 1791 der „Deutschen Monatsschrift" dienten dazu, seinen Namen bekannter zu machen.

Er unternahm nun ein grösseres Werk, nämlich das vorhandene dogmatisch formulierte Christentum einer Zensur zu unterziehen, um die Möglichkeit eines Religionsprinzips und eines davon abzuleitenden wissenschaftlichen Lehrbegriffs der Religion zu untersuchen.[1]) Es ist der erste Band seiner „Zensur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher der Herren D. J. E. Döderlein und D. S. F. N. Morus".[2]) Er wählte diese beiden sehr verbreiteten Lehrbücher, weil man in ihnen „bei einer verantwortlichen Treue gegen die öffentlichen Lehrbücher eine aufgeklärte Denkungsart, gründliche Orthodoxie, scharfsinnige Exegetik, weit umfassende Belesenheit und, was in meinen Augen ausserordentlichen Wert hat, eine dem Geiste Christi angemessene aufrichtige Liebe zur Wahrheit und zum Frieden" findet.[3]) Auch in dieser Schrift nimmt er entschieden Partei für das Religionsgesetz, da noch lange nicht der Zeitpunkt gekommen sei, an dem man ein allgemein geltendes, in sich ganz wahres und evidentes Religionssystem besitze und jede äussere Vereinigung durch kirchliche Symbole und Polizeigesetze immer noch besser sei, als gänzliche Zersplitterung und Anarchie. Gleichzeitig aber spricht er ganz klar aus, dass er die vorhandenen Formen des Christentums durchaus nicht für vollkommen hält, sondern nur für Formen von zeitlich beschränktem Wert. Sein Ziel ist eine allgemein giltige, unveränderliche, rein moralische Religion, an diesem Ideal wird das vorhandene christliche Lehrgebäude gemessen und zur Erreichung

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 41.

[2]) Die erste Auflage enthält als Beigabe noch ein Gedicht eines gewissen Blumauer, eines rationalistischen Katholiken betitelt „Das Glaubensbekenntnis eines nach Wahrheit Ringenden". In 53 Strophen, die aus lauter disjunktiven Fragen zusammengesetzt sind, macht der Verfasser seinem Zweifeln, ob er der Autorität oder der Vernunft folgen solle, Luft. Tieftrunk schien diese charakteristische Ausgeburt seiner redseligen Zeit sehr zu schätzen; denn er kommentierte sie auch noch; in der 2. Aufl. fehlt jedoch das Gedicht.

[3]) Ebenda S. 50.

dieses Ideals durch Auslegung und Hervorhebung des Wesentlichen dienlich gemacht. Er hofft, dass „die Freunde der Vernunft und die der Offenbarung gleich gut zufrieden sein werden".[1])

Die Schrift erregte berechtigtes Aufsehen und fand viel Zustimmung, auch die Kants[2]) und vor allem wurde die Aufmerksamkeit des Ministers Wöllner auf Tieftrunk gelenkt. Die Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen 1791 besprechen sie ausführlich im 138. Stück zusammen mit den beiden früher erschienenen Schriften: „Sie verraten alle wahren Forschungsgeist, keine gewöhnliche Darstellungsgabe und eine Freimütigkeit, die ebenso sehr von Zügellosigkeit und wegwerfender Vermessenheit als von ängstlicher Zurückhaltung entfernt ist. Unter den dreien ist aber ohne Zweifel die zweite die vorzüglichste. Die Heiligkeit des Sittengesetzes, die erhabene Würde des Menschen, die enge Verbindung der Moral und der Religion wird darin mit einer Kraft und mit einer Klarheit dargestellt, die ebenso sehr überzeugt als hinreisst und die Religion Jesu wird vorzüglich von ihrer unerschütterlichsten Seite gepriesen, von der sie auch noch nie einen bedeutenden Angriff erlitten hat, nämlich von ihrer moralischen." Auszustellen hat der Rezensent vor allem die moralische Exegese, ferner die häufigen Wiederholungen und wünscht mehr Eingehen auf die Theologen und Philosophen anderer Richtung. Er schliesst nach einer ausführlichen Inhaltsangabe mit einer Ermunterung, das Werk recht bald fortzusetzen.

Wöllner lernte in einer persönlichen Vorstellung Tieftrunk kennen und empfing einen guten Eindruck von ihm.[3]) Er erkor ihn sich zum Dozenten, und nach einer alten Familientradition wurde Tieftrunk gleichzeitig ein Ruf nach Greifswald, Königsberg und Halle zu teil. Er schwankte lange, wohin er sich wenden sollte; wie seine Frau erzählte, wollte er ihretwegen nach Greifswald gehen, als sie aber gern darauf verzichtete, in ihrer Heimat zu bleiben, wandte er sich nach Halle, das seine zweite Heimat geworden war. Bevor er aber endgiltig seinen Wohnsitz verliess, hat er mit ihr eine Reise zu ihren Eltern unternommen; dann

[1]) Ebenda S. 221.

[2]) Tieftrunk bezieht „Religionslehre" 2. Aufl. S. 116 (Kehrbach Rel. etc. S. 89) auf sich. Wahrscheinlich hat ein Gespräch mit Kant auf der vermuteten Reise zwischen der 1. und 2. Aufl. ihm Grund dazu gegeben (Zensur I. 2. Aufl. S. 267).

[3]) Vgl. Bericht von Massows.



seien sie nach Danzig gereist, wo sie auch Verwandte hatte und von dort nach Königsberg gefahren, um Kant persönlich kennen zu lernen. Wahrscheinlich hat seine Frau Kant dabei auch kennen gelernt, denn in dem Briefe vom 5. November 1797 lässt sie ihn auch grüssen.[1])

Am 10. Januar 1792 wurde er sofort zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt mit der Befugnis, auch theologische Vorlesungen halten zu dürfen. Ein theologisches Freikollegium wurde ihm übertragen mit 150 Thlr. Honorar, ferner wurden ihm 100 Thlr. zu willkürlicher Verteilung an seine Schüler bewilligt. Tholuck (Wagenmann in P. E. 2. Aufl. XVII. S. 272) meint, er sei als „Spion und Gegengewicht" gegen die Theologen, weil er für das Religionsedikt geschrieben habe, ernannt worden. Thatsächlich erhielt Tieftrunk wiederholt Vergünstigungen und Gehaltszulagen, während die theologischen Professoren, insbesondere Nösselt und Niemeyer, Anfechtungen und Bedrohungen ausgesetzt waren. Auch v. Massow berichtet, dass Wöllner „ihn, um den orthodoxen Lehrbegriff in Halle wiederherzustellen", berufen habe. Wie konnte Wöllner aber einen Tieftrunk zum orthodoxen „Strafprofessor" ernennen? Ganz aufgeklärt wird das wohl nicht mehr werden können; denn wie weit der persönliche Eindruck oder persönliche Beziehungen massgebend gewesen sind, ist ein Imponderabile.[2]) Es ist möglich, dass der Minister, der zwar von Haus Theologe, doch entschieden mehr von Ackerbau, Gartenkunst und Haushaltung verstand, über dem sittlichen Ernst und der freundlichen Verwertung des positiven

[1]) Es wäre möglich, dass er damals das Original zu der von Mattersberger 1795 reproduzierten Kantbüste mitgebracht hat, das sich jetzt noch im Besitz seines Enkels befindet (vgl. Kantstudien X). Jedenfalls hat er die Büste 1797 schon besessen, da er sie in dem Briefe an Kant vom 5. November erwähnt (Kant W. W. Ausgabe d. Akad. XII. S. 170).

[2]) Es wäre auch denkbar, dass Tieftrunk irgend welche Beziehungen zu dem Orden der Gold- und Rosenkreuzer gehabt hat, oder dass Wöllner, der damals noch in freimaurerischen Kreisen grossen Einfluss hatte, ihn dadurch für sich gewann. Allerdings wird Tieftrunk in Halle erst viel später als Mitglied der Freimaurer, dieser mächtigen Verbindung, die wie nur etwas die Aufklärung befördert hat, erwähnt. Am 20. Juli 1806 wird er in der Loge „Zu den drei Degen" in Halle rezipiert und auch befördert, 1810 war er Redner. Nun muss aber irgend etwas sein Verhältnis zur Loge getrübt haben. Erst 1818 wird er wieder zu den Arbeiten zugelassen und 1821 aufs neue Redner, als welcher er auch bei der Grundsteinlegung des neuerbauten Logen- und Gesellschaftshauses fungierte (vgl. Eckstein, Gesch. d. Freimaurerloge im Orient von Halle. 1844. S. 144, 156, 164, 290).

Christentums bei Tieftrunk dessen durchaus aufklärerische, rationalistische Grundtendenz übersehen hat. Die Immediat-Examinations-Kommission hatte natürlich auch keinen Grund, bei einem ausgesprochenen Günstling Wöllners Ungünstiges zu entdecken. Aber es ist auch gut möglich, dass Wöllner dieses Streben Tieftrunks erkannte und bis zu einem gewissen Grade teilte. Jedenfalls, das ist nach den vorgenannten Schriften Tieftrunks ausgeschlossen, dass er Wöllner über seine wahre Absicht getäuscht habe; die Konsequenzen, die er später zog, hat er allerdings damals noch nicht erkannt.

### 3. Weiteres Studium der kritischen Philosophie und Ausbau der Religionsphilosophie.

Als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde schrieb er: De rebus, quibus reformatio D. M. Lutheri präparata et adjecta est. Sein jüngerer Bruder, Johann Georg, der für kurze Zeit in Halle Doktor der Philosophie und Privatdozent war, übersetzte diese Arbeit ins Deutsche und gab sie als „Darstellung der vorzüglichsten Umstände, durch welche die Reformation Martin Luthers vorbereitet, bei ihrem Anfang und Fortgang unterstützt und in ihrer Ausbreitung gefördert worden ist", Görlitz 1794 heraus.[1]) Diese Arbeit ist eine Frucht seiner reformationsgeschichtlichen Studien, für die er während seines ganzen Lebens grosses Interesse hatte. Er sieht in der Reformation eine grosse Reinigung des Christentums von statutarischen Gesetzen, eine teilweise Wiederherstellung der reinen Vernunftreligion Jesu. Das Interesse für die Reformation und die Reformationsgeschichte zeigt sich in allen seinen Schriften, auch seinen Schülern gab er gern Arbeiten aus der Reformationsgeschichte (z. B. 1794 Theses: 1. reformationem in tempus maxime opportunum incidisse; 2. Lutherum ad perficiendum reformationis opus maxime idoneum fuisse; 3. Lutheri et Melanchthonis inter se comparatio). Auch schrieb er 1793 die Vorrede zu einem „Versuch einer Geschichte der Religions- und Kirchenverbesserung D. M. Luthers für Studierende". Er teilt dies Interesse mit der späteren Kantischen Theologie, der Schule Albrecht Ritschls.

[1]) Vgl. Winer, Handbuch d. theol. Lit. I 741, II 803.



Seine Vorlesungen kündigte er mit der Schrift „De modo Deum cognoscendi", Berlin 1792, an.[1]) Der Grundgedanke ist: Der Weg, Gott zu erkennen, ist der Weg der Pflichterfüllung; nicht aus der Physik, auch nicht aus der Metaphysik, sondern nur aus der Moral kann Gott erkannt werden. Die Deutlichkeit und der elegante Stil werden gelobt, aber auch hier wird der Wunsch laut, der in verstärktem Masse bei allen späteren Schriften Tieftrunks wiederkehrt, nach mehr Bündigkeit und Gründlichkeit.

1793 folgte die wichtige Schrift „Dilucidationes ad theoreticam religiones christiane partem ita, ut libelli a. D. S. F. N. Morus V. C. editi et epitome theologia christ. inscripti potissimum ratio sit habita", zwei Bände Berlin. Die Schrift ist inhaltlich der Zensur sehr ähnlich, enthält weitgehende Untersuchungen über Offenbarung und Wunder. Die moralische Auslegung der Mysterien, so der Dreieinigkeit, wird weitergeübt. Die symbolische Betrachtung der historischen Thatsachen, Sündenfall, Erlösung u. a. geht mit dem gleichzeitigen Zurückführen auf rationale Wahrheiten zusammen. Die christlichen Dogmen werden sehr konservativ und positiv verwertet. Es ist zu vermuten, dass diese Schrift Tieftrunks eine gewisse normative Auslegung des von Wöllner auf den Bericht der Immediat-Examinations-Kommission hin der theologischen Fakultät als Grundlage für alle dogmatischen Vorlesungen aufgezwungenen Lehrbuchs von Morus sein soll.

Im folgenden Jahre 1794 machte er sich an die Herausgabe des zweiten Bandes seiner Zensur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, der die Lehre von Gott und der Trinität eingehend behandelt. Der dritte Band, der 1795 erschien, setzt die Lehre von der Trinität noch fort und behandelte Anthropologie und Soteriologie und die Lehre von der Kirche, wobei er wieder nicht umhin kann, theoretisch das Religionsedikt zu verteidigen. Kants „Kritik der Urteilskraft" und „Religion" wurden eifrig benutzt, aber, wie ein Rezensent schreibt: „Alle diese Schriften gewinnen unter jenem Gebrauch, wenigstens für viele Leser, an Deutlichkeit, Interesse und Kraft."[2]) Eine andere Beurteitung führt aus: „Die Bekanntschaft des Verfassers mit der kritischen Philosophie, die man auf allen Blättern bemerkt, die vielen im Geiste derselben gemachten treffenden Bemerkungen, neuen und fruchtbaren An-

[1]) Vgl. Erfurtische Gel. Ztg. 1793 Stück 32.
[2]) Göttingische Anzeigen von gel. Sachen 1791 Stück 14 S. 129.

wendungen und glücklichen Kombinationen der Ideen und Prinzipien dieser Philosophie mit den Lehren und Prinzipien der christlichen Religion geben diesen Schriften einen entschiedenen Wert für jeden, der über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in ihrer neuesten Gestalt Belehrung oder doch Anleitung zu eigenem weiteren Nachdenken wünscht und bedarf."[1]) Da der erste Teil der Zensur bereits vergriffen war, gab er 1796 eine zweite veränderte und vermehrte Ausgabe heraus. Es sind darin manche Stellen getilgt, die allzu sehr die Notwendigkeit einer rationalen Weiterentwicklung der christlichen Religion betonten (z. B. 1. Aufl. S. 20 Abschn. 6 u. 7 fehlt in der 2. Aufl.). Das Bestreben, das Positive im Christentum so hoch wie möglich zu werten, leitet ihn auch hier, ähnlich wie auch Kant in seiner Hauptschrift.[2])

Die französische Revolution veranlasste Tieftrunk, sich näher mit der Politik zu befassen. Schon vor seiner Professur hatte er unter dem unmittelbaren Eindruck der Revolution 1791 eine Schrift „Über Staatskunst und Gesetzgebung". Zur Beantwortung der Frage: „Wie kann man gewaltsamen Revolutionen am besten vorbeugen oder sie, wenn sie da sind, am sichersten heilen", herausgegeben. Nun griff er diese Studien wieder auf, Vorlesungen über Rechtsphilosophie mögen ihn dazu genötigt haben und er versuchte nun auf diesem Gebiete die Kantischen Anregungen zu vervollständigen und auszuführen. 1796 schrieb er „Über Recht und Staat". Darauf folgte ein grösseres Werk, das 1797 in erster, 1799 in zweiter Auflage erschien: „Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht, zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von Prof. I. Kant", worin er zu der genannten Schrift Kants einen ausführlichen Kommentar schrieb, der die Anerkennung des Meisters fand.[3])

Sein Bestreben war, Meister der Kantischen Philosophie in allen Disziplinen zu werden. Als Frucht seiner Studien wollte er einen Auszug aus Kants erkenntnistheoretischen Schriften veranstalten. Darüber entspann sich ein Briefwechsel mit Kant 1797—98 (Ausg. d. Akad. XII. Denklehre, Vorwort). Kant war ihm dabei

[1]) Göttingische Bibl. der neuest. theol. Lit., herausg. v. Schleussner und Stäudlin. I. Bd. 1795 9. Stück. S. 654.

[2]) Troeltsch, S. 47 ff.

[3]) Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre, Vorrede.



behilflich und machte ihm Notizen dazu (Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass). Er stand aber davon ab, da von anderer Seite ein solcher Auszug angefertigt wurde. Doch gab er im Einverständnis und mit der Anerkennung Kants dessen kleinere vermischte Schriften in drei Bänden heraus (Aechte und vollständige Ausgabe von J. H. Tieftrunk Bd. I—III, Halle 1799), woran er den Versuch einer Darstellung des Entwicklungsgangs des Königsberger Philosophen knüpfte. Darüber bekam er einen Prozess mit Nicolovius, dem Verleger Kants. In einem Briefe vom 7. Juli 1800 bittet er Kant, den Frieden zu vermitteln.

Die religionsphilosophische Thätigkeit trat etwas zurück. Mit der theologischen Fakultät in Halle hatte er durch seine Stellung zu Wöllner die Fühlung verloren. Vielleicht trug dazu auch bei, dass er einst, 1794, ein anstössiges Buch, das ihm zur Zensur vorgelegt wurde, passieren liess. Doch scheint hier ein Versehen vorgelegen zu haben.[1]) Er arbeitete sich immer mehr in Kant ein, entfernte sich von der Theologie und kirchlichen Praxis, naturgemäss musste bei ihm das Bestreben, das Positive im Christentum zu betonen, zurücktreten. Dazu kam noch, dass er im Lager der Kantianer eine Strömung entdeckte, die die Resultate der Vernunftkritik gerade dazu gebrauchte, die katholischen und biblischen Lehren in ihrer Bedeutung aufrecht zu erhalten nnd die einem rein moralischen Vernunftglauben durchaus ablehnend gegenüberstanden. Diese Richtung ging von Tübingen aus und in dem „Magazin für christliche Dogmatik und Religion", das von Flatt herausgegeben wurde, hatte sie ihr Organ. Durch seine Versöhnungslehre, die von den Tübingern angegriffen wurde,[2]) kam er mit ihnen in Konflikt und lernte aus diesem Kampfe, welche Gefahr für die wahre Vernunftreligion die allzu konservative Verwertung der positiven Dogmen haben konnte. Ein anderer Teil der Orthodoxie hingegen hatte trotz aller freundlichen Wertung der kirchlichen Dogmen und positiven Koalitionsversuche das Gefährliche in der Kantischen Lehre von der Autonomie der Vernunft erkannt, und der berühmte Schriftsteller und Oberkonsistorialrat Reinhard in Dresden rief in der dritten Auflage seines „System der christlichen Moral" (Wittenberg und Zerbst 1797) sogar die Staatsgewalt und Kirche zu Hilfe gegen die kritische Philosophie.

[1]) So Schrader.

[2]) Siehe Abschnitt 5. D.

Kant selbst musste sich ja auch eine Massregelung gefallen lassen. Tieftrunk fühlte sich aber durchaus sicher; er schrieb 1797 in einer Rezension gegen Reinhard:[1]) „Ich für meine Person könnte der Anklage des Herrn Verfassers ruhig zusehen, denn ich lebe in einem Staate, wo niemand ungehört verurteilt und verworfen wird. Ich habe noch besonders das Glück, das Vertrauen meiner Oberen zu besitzen, die mich für einen Mann halten, der alle libertinistischen Grundsätze verabscheut und dieses Vertrauens kann und werde ich mich nie unwürdig machen. . . . Geraume Zeit meines Lebens beschäftigte auch ich mich mit wichtigen Problemen, welche die Kritik in Anregung gebracht hat und so wenig ich will, dass meine Stimme hier das Ansehen der Entscheidung haben soll, so gern bekenne ich doch, dass ich diesen Gang der Forschungen für sehr erspriesslich halte und dass weder Staat noch Kirche die geringste Ursache haben, ihre Macht gegen dieselbe zu richten. Dem Staate liegt die Aufrechterhaltung der öffentlichen Gerechtigkeit, der Kirche die Erbauung zur Tugend und Gottseligkeit am Herzen, beides ist ein heiliger Zweck der Auslegung wie der Vernunft. Wie sollten sich Staat und Kirche gegen eine Forschung bewaffnen, welche in ihrer Schule das für heilig erklären, was jene für den wichtigsten Zweck ihrer öffentlichen Kundgebungen anerkannt wissen wollen?“

## 4. Der Konflikt mit der Regierung und das Verlassen der Religionsphilosophie.

Am 16. November 1797 bestieg Friedrich Wilhelm III. den Thron und damit traten alle bisherigen Massregeln zur Unterdrückung der Aufklärung ausser Kraft. Als Wöllner noch einmal das Oberkonsistorium an das Religionsedikt zu erinnern wagte, erhielt er eine sehr ungnädige Kabinetsordre, der im Frühjahr 1798 seine Entlassung folgte. Das Polizeigesetz war gefallen, „eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende Regierung verstattete auch freieren Gedanken ihren Ausflug“.[2])

Tieftrunk empfand die Absetzung seines Gönners auch als eine Befreiung. Er hatte sehen müssen, dass doch bei aller gemeinsamen Feindschaft gegen die „Vernünftelei und falsche Aufklärung“ grosse Differenzen zwischen ihm und der Reaktion bestanden. Er war überzeugt, dass alles Historische in der Religion nur einen zeitlichen Wert haben könnte, dass aber gar leicht bei allen Kompromissversuchen das rationale Ziel vergessen würde.

[1]) Erfurtische Nachrichten von gel. Sachen 1797 Stück 66—69 S. 555.
[2]) Kant, Streit der Fakultäten. Vorr. S. 21.



Wir haben schon im vorigen Abschnitt gesehen, dass er von der Theologie sich mehr und mehr entfernte, andere Arbeiten über die kritische Philosophie nahmen ihn ganz in Anspruch. Er hatte nur noch das Bedürfnis, ein System der Religionsphilosophie auf praktischer Grundlage im Geiste der kritischen Philosophie zu schreiben, das in seiner Elementarlehre die wesentlichen Bestandteile der einen und allein wahren Vernunftreligion auseinandersetzen sollte und in seiner Methodenlehre Anweisung über den Unterricht in der Religion und die Wertung des vorhandenen Kirchentums geben sollte. Der Titel des Buches ist schon sehr bezeichnend: „Die Religion der Mündigen“, Berlin 1800, 2 Bände. In dem 114 Seiten langen Vorbericht erfahren wir die Entstehung des merkwürdigen Titels: 1793 war von Teller eine Schrift erschienen: „Die Religion der Vollkommenen“, die im Geiste Lessings und der Aufklärung die Frage nach der Erziehung des Menschengeschlechts zur wahren, vernünftigen Religion, d. h. dem Weg zur Glückseligkeit[1]) behandelte. Diese Schrift scheint, wie es überhaupt ein hochgeschätztes Buch war, Tieftrunk sehr gefallen zu haben. An sie knüpfte er an und ihr ist auch die Überschrift seines Buches nachgebildet. Seine früheren Schriften, urteilt Tieftrunk, haben bloss propädeutischen Wert gehabt. Jesu Autorität durfte nur vorübergehend sein, sein Zweck war, wie er in seiner ersten Schrift nachgewiesen, nur der, die Religion von allem Statutarischen frei zu machen und auf die autonome Moral zu gründen. Es sei eine Verirrung der Exegese, wenn man durch historische Auslegung der Worte Jesu herausbringen wolle, das sei nicht der Zweck Jesu gewesen. Und wenn jene Historiker wirklich Recht hätten, dann müsse man daran festhalten: Dies hätte der Zweck Jesu sein müssen, wenn anders er ein Religionsstifter ist. Das Wunder hätte garnichts mit der Religion zu thun; es sei schlimm, dass Jesus Wunder gethan habe, die Theologen müssten Jesu Ehre zu retten suchen. Das Charakteristikum aller Afterreligion sei Befangenheit des Geistes unter Thatsachen und fremde Autorität. Seine Polemik gegen hierarchische Gelüste des Priestertums, gegen den Tempeldienst, ist sehr scharf, besonders schroff wendet er sich

[1]) Religion der Münd. I. S. XXXX.

gegen seine Tübinger Gegner:[1]) „Allein es hilft nichts, die Sprache der Mode zu führen und den Mantel nach dem Wind zu hängen, indes die hierarchischen Maximen dieselben bleiben und diese mit Aufgeklärtheit affektierenden Leute, gegenüber gründlicher Gelehrsamkeit mit Zunftgelehrsamkeit prahlenden, es doch nicht verhehlen können, dass sie im modernen Ton verjährte Phrasen erneuern.“ Vernünftig muss Wissen, Handeln, Glauben des Menschen sein. Nun geht er ausführlich auf die praktische Vernunft des Menschen ein im engen Anschluss an Kantische Gedanken, ja an den Wortlaut der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb etc. Die Darstellung entbehrt dadurch der ursprünglichen Frische, wird schleppend und ermüdend durch die vielfachen Wiederholungen. Sein allzu gründliches Kantstudium ist seiner Originalität verderblich gewesen, die Kämpfe mit den Zunfttheologen hatten seinem Interesse eine andere Richtung gegeben, er sucht nicht mehr das Positive im Historischen zu betonen, sondern er versucht es abzustreifen zu Gunsten des rationalen Kerns. Damit vollendet er allerdings sein Streben, das er von Anfang an besass, aber es entgeht ihm, dass er dabei immer mehr und mehr von dem Inhalt lebendigen Christentums, wie es in seinen ersten Schriften noch zum Ausdruck kam, sich entfernt und gerade auch die Gedanken aufgiebt, durch die er selbst später für die Theologie fruchtbringend gewesen ist. An Stelle des ihm ursprünglichen aus persönlichem Erleben und theologischer Kenntnisnahme gewonnenen christlichen Bewusstseins tritt immer mehr die Kantische Darstellung der Religion und deren Überarbeitung, Umarbeitung, Vermischung und Verbindung mit anderen Kantischen Gedankengängen er sich nun zur Aufgabe macht, die er bis in alle Details mit grossem Aufwand an Papier und Druckerschwärze durchzuführen versucht. Es liegt auf der Hand, dass ein solches Unternehmen höchstens den Wert einer Popularisierung Kants hat haben können. Für Tieftrunk selbst war die Folge der Verlust seines Ansehens als Religionsphilosoph in der Gelehrtenwelt und vor allem der Mangel jeglicher Befriedigung an seiner Arbeit und des lebendigen Interesses an seinem religiösen Stoff. Darum vollendete er auch das Werk nicht, die versprochene Methodenlehre blieb aus, er gab überhaupt die Beschäftigung mit der Religionsphilosophie auf.

Wenn die „Allgemeine deutsche Bibliothek“ Tieftrunk „den geschwätzigen Plagiator Kants“ nennt, so ist das gewiss ein Aus-

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 21.



druck, den die Wut gegen die kritische Philosophie ihr eingab, aber in bezug auf manche Partieen dieser Schrift muss man diesem Urteil zustimmen (z. B. wenn aus der Anmerkung Kants an Schiller [Rel. 2. Aufl. Kehrbach S. 22; Rel. d. Münd. I S. 276] „erst nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget“ ohne Quellenangabe, „erst nach überwundenen Abenteuern wird Herkules Musaget“ nachgeahmt wird).

Wie das Werk von seinen Zeitgenossen beurteilt wurde, zeigt ausser Angeführtem die Rezension in der Erlanger Literaturzeitung 1800 No. 30, der wir bei aller Schärfe im wesentlichen Gerechtigkeit nicht absprechen können. Der Verfasser ist leider nicht genannt, nach seinen Ausstellungen steht er „nicht mehr“ auf Kantischem Standpunkt. Nach einer Einleituug über das undankbare Geschäft, die Produkte der unzähligen Epitomatoren, Kommentatoren und Kompilatoren Kants, „die immer und immer wieder ihren Kant wiederkäuen und herbeten und unzählig Dagewesenes oft in den nämlichen Formen wiederholen“, durchlesen zu müssen, wendet er sich zu Tieftrunk: „Rezensent ist überzeugt, dass dieser philosophische Kopf, nach seinen ersten Schriften zu urteilen, wenigstens etwas Selbständiges, obgleich im Geiste eines angenommenen Systems, würde haben leisten können. Dass aber ein Mann wie Tieftrunk immer und immer nur seit dem letzten Lustrum an dem Buchstaben von Kants Schriften nagt, dass er ihm wörtlich nachbetet, dass er die bekannten Kantischen Formen, Gedanken und Begriffe immer wiederholt und noch mit einem äusserst weitschweifigen, gewässerten und durch mehrere Bände fortlaufenden Kommentar begleitet, das erregt die Indignation des Rezensenten. Als er die Ankündigung dieser Religion der Mündigen las, da hoffte und erwartete er gewiss, dass Tieftrunk einmal seine neuerlich beliebte Manier des Kommentierens würde verlassen und einmal ein eigenes Buch, obgleich nach Kantischem Schnitt, geschrieben haben: aber wie sehr fand er sich getäuscht, da dieses Buch, dessen Dickleibigkeit schon die Bogenzahl (34 gross Oktav) beweist, nichts weiter als ein sehr wortreicher Kommentar über Kants Religion innerhalb etc. ist. Hat ja der Verfasser ganz dieselbe Überzeugung, die Kant in jenem Buche aufstellte, . . . so hätte er doch . . . ungleich besser gethan, auf die wichtigsten Einwendungen der Gegner gegen dieses Buch und seiner Grundsätze Rücksicht zu nehmen, um die gerechten Vorwürfe, die es drücken, zu vermeiden oder zu entfernen. Aber da weiss es sich

Herr Tieftrunk leichter zu machen. Er umschreibt, erläutert und erweitert die Kantischen Begriffe, er popularisiert sie bis zum Ekel und nimmt durchaus keine Notiz, weder von den Einwänden der Gegner wider die Kantische Religionsphilosophie noch von den Fortschritten der Philosophie überhaupt und also der Religionsphilosophie insbesondere seit dem Erscheinen der Kantischen Religion. Herr Tieftrunk braucht in der That für seine Privatbibliothek bloss die Kantischen Schriften und seine Schriftstellerei wird so lange gut fortgehen, als noch Kantische Schriften zu epitomieren und kommentieren übrig sind, besonders, da er über 16 bis 18 Bogen von Kant in 2 Bänden gewöhnlich 70 Bogen liefert. . . . Rezensent ist um so stärker davon überzeugt, dass dieser Versuch, Tellers Religion mit Kants Religion zu vereinbaren, verunglückt ist und dass ihm die Versicherung des Verfassers, dass er das Nämliche habe leisten und versuchen wollen (nur auf einem anderen Wege), was Teller dort exegetisch-historisch versuchte, beinahe lächerlich gewesen ist. — Tellers kleines Buch ist ein Buch voll Geist und Leben. Es ist frei von aller Terminologie irgend einer Schule, es ist kein ängstlicher Eindruck auf irgend ein gangbares System sichtbar, es herrscht überall ein männlicher, freier Geist, der Geist der Vollkommenheit, der den Sinn für diese Vollkommenheit in den mündig Gewordenen anfachen und beleben will. Sollte es denn nicht Herrn Tieftrunk sein eigenes Gefühl gesagt haben, wie sehr er hinter diesem Berg zurückgeblieben sei, wie sehr er durch die gezwungene Anempfehlung der moralischen Exegese, wie sehr er durch die schwerfälligen Kantischen Begriffe vom radikalen Bösen und von der Versöhnung etc. uns wieder weit zurückbringt, seit dass wir an der Hand einer liberalen Exegese vorwärts gerückt waren, wozu der verdiente Teller das Seinige in mehrerer Hinsicht beigetragen hat?“ Nun folgt eine grosse Zahl von einzelnen Ausstellungen, die in dem gleichen Tone das Buch ablehnen. Tieftrunk antwortet darauf in der Vorrede zum zweiten Band der Religion der Mündigen, so kräftig und grob er konnte, gab sich grosse Mühe, die einzelnen Ausstellungen zu widerlegen, aber zu dem Vorwurf der Unselbständigkeit Kant gegenüber sagte er kein Wort!

Als Tieftrunk seine Schrift dem kurmärkischen Oberkonsistorium zur Zensur vorlegte, verweigerte dies zunächst sein Imprimatur, „da heftige und unanständige Ausfälle auf die christlichen Dogmen



und deren Lehrer darin enthalten seien“.[1]) Erst als die angegebenen Stellen geändert waren, wurde die Erlaubnis zum Druck gegeben. Es entzieht sich unserer Beurteilung, wie weit das Verlangen des Oberkonsistoriums berechtigt war, aber bei der ganzen überaus vorsichtigen und vermittelnden Art Tieftrunks, sich auszudrücken, ist es fast undenkbar, dass er sich wirklich „heftiger und unanständiger Ausfälle“ bedient hat. Es sei als charakteristisches Beispiel für Tieftrunks Denk- und Ausdrucksweise die Bemerkung hier angeführt, die er zum Fichteschen Atheismus-Streit in den Erfurtischen Nachrichten v. gel. Sachen im Jahre 1799 (43. Stück) machte: „Herr Professor Fichte hat also ganz Recht, wenn er die grobe Versinnlichung des Begriffes von Gott durch eine im Raume existierende Substanz ablehnt. Aber er würde nicht Recht haben, wenn er den Begriff von Gott als einer Substanz überhaupt und schlechthin unmöglich und widersprechend erklärte. Denn gesetzt, es fände keine direkte Beziehung dieses Begriffes zu Gott statt, so könnte doch wohl eine indirekte stattfinden und der Begriff Substanz gar wohl als Regel der Exposition des Verhältnisses Gottes zur Welt, mithin analogisch, gebraucht werden. Das eben Gesagte ist Herrn Professor Fichte gewiss nicht unbekannt und hätte er in seiner Erklärung darauf Rücksicht genommen oder hätte man ihm Zeit und Anlass gegeben, darauf Rücksicht zu nehmen, so würde vielleicht ein jeder befriedigt sein und gedacht haben: wie weit sind die Gedanken der Menschen oft von einander, ob sie gleich dieselben Worte gebrauchen, aber wie nahe sind sich auch ihre Gedanken, ob sie gleich eine verschiedene Sprache führen.“

Es hat sehr den Anschein, dass man nach dem Sturze des Ministers Wöllner, zumal Tieftrunk nun auch seinerseits die Verständigung mit der Kirchlichkeit nicht mehr suchte, von rechts und links gegen ihn vorgehen zu können glaubte. Er erduldete das Schicksal aller Vermittelungsleute. — Man berichtete an den Staatsminister v. Massow, einen sehr freidenkenden Mann. Diesem, der kein Interesse an den Bestrebungen Wöllners hatte, schien die Übertragung des theologischen Freikollegiums sowie die sonstige ausserordentlich günstige Remuneration Tieftrunks ungerechtfertigt.[2])

[1]) Vgl. zum folgenden den Bericht v. Massows Geh. St.-Arch. Rep. 89. 49 vom 16. VIII. 1803.

[2]) Tieftrunk bekam damals 800 Thlr., während Jacob nur 620, Hofbauer und Maass nur 320 Thlr. erhielten, Schrader I S. 463.

Er beriet sich mit dem Oberschulkollegium, das damals die Oberkuratel über die Universität führte und besonders mit dem „gewiss sehr toleranten“ Oberkonsistorialrat Gedicke, „ob es nicht nötig sei, Tieftrunk das theologische Freikollegium abzunehmen und ihn von allen Vorlesungen zu entfernen.“ Das Oberschulkollegium stimmte einmütig zu, dass Tieftrunk das Recht, theologische Vorlesungen zu halten, genommen werden sollte. Die Leute, die vorher Wöllner getrotzt, sind jetzt plötzlich Bewahrer der Orthodoxie mit amtlichen Gewaltmassregeln! Es scheint doch hier nicht ganz ohne persönliche Missstimmung geurteilt worden zu sein, vielleicht hat doch die Gelegenheit, einen längst verhassten aber sicheren Gegner jetzt einmal mit eigenen Waffen schlagen zu können, das besonders scharfe Vorgehen gegen Tieftrunk veranlasst, denn die Schrift selbst enthält in der vorliegenden Gestalt nichts, was nicht schon Mancher vorher und nachher ungestraft gesagt hat. Der Minister teilte Tieftrunk, zunächst in einem Privatschreiben, den Beschluss mit, „um ihn zu schonen“ und forderte ihn auf, offiziell selbst die Enthebung von seinem theologischen Kolleg nachzusuchen. Dies tat nun Tieftrunk nicht, sondern reichte eine Gegenvorstellung ein. Darauf anwortete der Minister mit dem Reskript vom 20. Mai 1799, wodurch ihm das theologische Freikollegium und natürlich das damit verbundene Honorar abgenommen wurde. Tieftrunk musste zwar dies Kolleg aufgeben, hielt aber ein religionsphilosophisches Konversatorium in seiner Wohnung und auf Spaziergängen.

Für eine Weile scheint er sich mit diesem Bescheid zufrieden gegeben zu haben. Erst am 29. April 1803 wandte er sich in dieser Angelegenheit in einem Immediatgesuch an den König; was ihn dazu bewogen hat, ist unklar. Es scheint ihm aber hauptsächlich um das Honorar zu tun gewesen zu sein, denn er bat den König, ihm dasselbe für das von ihm gehaltene Konversatorium zu gewähren. Friedrich Wilhelm III. forderte den Staatsminister v. Massow zum Bericht auf, dieser lieferte einen ausführlichen aber sehr ungünstigen, indem er Tieftrunk als einen „Mann von zweideutigem Charakter“ bezeichnet und seinen Antrag abzulehnen bittet. Der König antwortete unter dem 22. August 1803 in folgendem Schreiben:[1])

[1]) Geh. St. Arch. Minüten 1803 Juli bis Dezember. No. 115.



An den Professor Tieftrunk zu Halle.

Wohlgelahrter, Lieber, Getreuer!

Ich habe über Eure Eingabe vom 29. v. M. den Bericht des geistlichen Departements erhalten und daraus ersehen, dass die Abnahme des sonst von Euch gelesenen theologischen Freikollegiums und Eure Entfernung von allen theologischen Vorlesungen auf dem einstimmigen sehr wohl begründeten Beschluss des Oberschulkollegii beruht hat, hiermit mit vieler Nachsicht und Schonung gegen Euch verfahren worden und daher kein Grund zu einer Beschwerde, noch weniger aber Veranlassung vorhanden ist, Euch das mit dem gedachten Freikollegio verbunden gewesene mit Recht eingegangene Honorarium fernerhin zu lassen. Da übrigens dieses Freikollegium, welches Ihr in der Form eines Konversatoriums fortgelesen haben wollt, nur in der geselligen Unterhaltung mit einigen Euch besuchenden Studierenden und in Gesprächen auf Spaziergängen mit ihnen bestanden hat, so kann Euch dafür keine besondere Remuneration zu teil werden, auch finde ich ein öffentliches Konversatorium in der von Euch angegebenen Art, wenn solches gleich nützlich sein sollte, dennoch weder ratsam noch gut ausführbar, indem mit dessen Besuch Kosten des Anzugs und der geselligen Vergnügungen verbunden sein würden, die Studierenden auch wenig Geschmack an solchen öffentlichen Einrichtungen finden, überhaupt der akademische Lehrer schon durch sein Amt veranlasst wird, durch jede Art der Belehrung sowohl in Kollegio als im Umgang auf die Studierenden zu wirken. Unter diesen Umständen kann ich daher auf Eure deshalb gemachten Anträge nicht Rücksicht nehmen, und da Ihr schon 800 Thlr. fixum, also mehr als viele andere habt, ebenso wenig Euch eine Zulage bewilligen, bin aber etc.

Mit dieser Antwort musste Tieftrunk sich zufrieden geben und damit war der „Fall Tieftrunk“, der in seiner Art eine ganz einzigartige Folge des Religionsediktes darstellt, indem es gewissermassen nach seiner Aufhebung — offiziell wurde es übrigens nie zurückgenommen — noch einmal auf einen früheren Anhänger angewendet wurde, erledigt.

Tieftrunk hatte nun vollends zur Religionsphilosophie und Theologie jede Fühlung verloren, sein Interesse war auf andere

Gebiete übergegangen, seine Rel. d. Münd. war sein letztes religionsphilosophisches Werk. So ist mit den ersten zehn Jahren seiner Dozententätigkeit seine religionsphilosophische Arbeit beendet.

### 5. Tieftrunks Ausgang und Persönlichkeit.

Die weiteren 37 Jahre seines Lebens verliefen ruhig und gleichmässig. Seine Produktivität hatte sehr nachgelassen; sein einziges Ziel war Verbreitung und Vertiefung der Kantischen Philosophie. Jede Art von Weiterentwickelung derselben lehnte er ab, so Fichte, da er Kant nicht richtig verstanden habe.[1]) Aus demselben Grunde verwirft er auch I. E. Schulze (Kritik der kritischen Philosophie).[2]) Schulzes Begriff der Philosophie von der Wissenschaft der obersten und unbedingten Ursachen sei durchaus falsch, und der Verfasser irre, wenn er glaube, Kant teile ihn. Er suchte ihm gegenüber nachzuweisen, dass die mathematischen Sätze synthetische Urteile a priori sind. Doch sagt er selbst bei dieser Gelegenheit, er wolle das zur Rechtfertigung der Vernunftkritik Gesagte nicht so angesehen wissen, als halte er sie für ein vollendetes, keiner Nachhilfe bedürftiges Werk. Thatsächlich lebte er aber vollständig in dem Kritizismus als seiner Weltanschauung, er bildete ihn aus zu einem System ganz im Sinne des alternden Kant, dessen Vertrauen er doch so genoss, dass Kant ihm die Herausgabe etwaiger nachgelassener Schriften anvertraute.

Er vollendete seinen Kommentar zu Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" in seinen „Philosophischen Untersuchungen über die Tugendlehre", 2 Bände 1798—1805. Hier zeigte er sich wieder als Meister der geschickten und wohlstilisierten Ausarbeitung einzelner ethischer Fragen. Konnte er ja doch viel mehr aus dem praktischen Leben schöpfen als Kant, und als Vater von 3 Söhnen und 4 Töchtern, als Hausbesitzer, mit viel Wärme auf Grund seiner Erfahrung die kasuistischen Fragen beleuchten. (So das Verhältnis der Jugend zum Alter II, 256). Besonders gründlich ist der zweite Hauptteil der Elementarlehre bearbeitet. Auch versteht er es trefflich, das bekannte Buch von Knigge „Über den Umgang mit Menschen" zur Illustration heranzuziehen.[3])

[1]) Erfurtische gel. Nachr. 1798.

[2]) Erfurtische Nachr. v. gel. Sachen 1802. Stück 32.

[3]) Nicht unerwähnt sei hier, dass er in der sexuellen Ethik durchaus die Konsequenzen des Kantischen Sittengesetzes zieht und damit auch gegen die sogenannte „doppelte Moral", wie sie Fichte in seiner „Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" 1796 (Anhang Abschn. 1—3) vertritt, der behauptete: „Der Mann könne, ohne seine Würde aufzugeben, den Geschlechtstrieb sich gestehen, das Weib aber nicht." Tieftrunk bezeichnet sehr treffend eine solche Auffassung als „orientalisch". (Erfurtische Nachr. v. gel. Sachen 1798. Stück 75.)



1805 musste er während der Schliessung der Universität Halle verlassen und zog, wahrscheinlich mit anderen Professoren, nach Wittenberg, Frau und Kinder in Halle zurücklassend. Sein ältester Sohn wurde als Geisel nach Kassel geschickt, wo er auf einer Presse Examen machen musste und französischer Genieoffizier wurde, welchen Dienst er nach der Schlacht bei Leipzig mit dem eines preussischen Ulanenoffiziers vertauschte.

Mit diesem Sohne übernahm er 1820—25 die Redaktion des „Halleschen Courier" (jetzt Hallesche Zeitung). Infolge des Verlustes eines Schriftstücks wurde er in einen Prozess mit dem Waisenhaus verwickelt — bei dieser Gelegenheit verfeindete er sich auch mit seinem früheren Freunde und Kollegen Niemeyer —, den er verlor; die Zeitung fiel an das Waisenhaus. Es scheint damals durch die Verhandlungen kein gutes Licht auf Tieftrunks Persönlichkeit gefallen zu sein, denn als 20 Jahre später das betreffende Papier sich unter den Papieren eines Herrn v. Golpatzki wiederfand, strengte der Sohn, der unterdessen Medizin studiert hatte und als Arzt in Halle thätig war, einen neuen Prozess gegen das Waisenhaus an, der aber 1848 durch die Freigabe des Publikationsrechts nicht in letzter Instanz zu Ende geführt werden konnte.

In der Philosophie wurde Tieftrunk jetzt auf die Bedeutung der Sprache aufmerksam. Vielleicht unter einer unbewussten Einwirkung der nationalen Erhebung suchte er die philosophische Sprache von allen Fremdwörtern zu reinigen und durch selbstgebildete, reindeutsche Vokabeln zu bereichern. Viel Zeit und viel Kraft verwandte er auf diese Arbeit, seine philologische Ader erwachte wieder in ihm. 1821 trat er zum ersten Male damit an die Öffentlichkeit, indem er die Grundlagen zu einer Naturphilosophie herausgab, betitelt „Das Weltall nach menschlicher Ansicht", von dem nur der erste Band erschien. Hier räumt er auf mit den fremden termini technici, für Subjekt heisst es Selbst, für Objekt — Gegenstand, für Qualität — Beschaffenheit, für Quantität — Grösse etc. Dazu kommen noch eigenartige Bildungen,

wie: bezeiten, beraumen, begrössen etc. In regelmässigen Anmerkungen führt er den Leser in den Wortschatz dieser neuen philosophischen Sprache ein.

1825 erschien dann seine „Denklehre in reindeutschem Gewande", wo nun die ganze Logik gereinigt und verdeutscht dargeboten wurde. Wie schon Rosenkranz [1]) richtig bemerkt, liegt viel tiefsinnige Spekulation in diesen beiden Büchern, vor allem in dem ersten, wo Tieftrunk sich von einer ganz neuen Seite zeigt. Er ist nicht nur der trockene Moralist, er ist hier durchaus fähig, die ganze Wucht der Natur auf sich wirken zu lassen und das Erhabene in der Wirklichkeit wiederzugeben. Ein durchaus modernes Empfinden spricht aus diesem Buch, das ebenso frei ist von romantischem Geleier wie von moralistischen und physicotheologischem Philistertum. Die erkenntnistheoretische Grundlage bleibt die Kantische.

Seinen Lebensabend verbrachte er in ungestörter Regelmässigkeit. Er musste sehen, wie einer nach dem andern seiner früheren Gesinnungsgenossen starb oder vom Kantischen Standpunkt abfiel, so seine Kollegen Gruber, der immer mehr Eklektiker geworden war, und Gerlach, der stark Jacobische Einflüsse in sich aufgenommen hatte, Hinrichs war Hegelianer und mit ihm hatte Tieftrunk manchen schweren Strauss. Er hielt bis an sein Ende fest an den Grundgedanken des grössten deutschen Philosophen und als alles vor der Reaktion sich beugte, blieb er unverzagt allein übrig, der „letzte Kantianer", wie Rosenkranz ihn nennt. Am 7. Oktober 1837 starb er hochbetagt.

Als Mensch war er immer ein Original gewesen, oft konnte man ihn ausreiten sehen, mit einem Reitstiefel und einem Pantoffel bekleidet, irgend ein Philosophumenon hatte ihn an dem Dienst seiner sinnlichen Natur gestört. Auf Äusserlichkeiten gab er garnichts, seine liebste Kleidung war sein brauner Flauschrock, mit dem er sogar ins Kolleg gegangen sein soll. Als einst der König ihn plötzlich auf einer Durchreise zu sich befahl, kam er, wie er ging und stand, in seinem braunen Rock, und auf den Tadel seines Kollegen Niemeyer, der schnell in Gala sich geworfen hatte, hatte er nur die treffende Antwort: „Will der König meinen neuen Rock sehen oder mich?" Rosenkranz erzählt von ihm:[2]) „Er konnte als

[1]) Kants Werke XII. S. 301 ff.

[2]) Von Magdeburg bis Königsberg 1878. S. 280, 359.



ein Mustermann der Aufklärung gelten. Er lebte schlicht und einfach, besass ein kleines Haus in der Galgenstrasse (jetzt Leipzigerstrasse) und huldigte in seiner Sitte dem Prinzip der spartanischen Einfachheit und Abhärtung. — Ich durfte ihn bisweilen besuchen. Wir plauderten dann über dies Thema (Verdeutschung der Terminologie) und ergötzten uns an Versuchen. Dies ging bei ihm nicht weniger als bei Kraus ins Komische; z. B. wenn er für „sich orientieren" „sich ostnen" gesagt wissen wollte, oder für „Reflexion" „Bewissung". Er verstand aber Scherz, ich kam ganz gut mit ihm aus. — Im Examen prüfte er nur Kant. Er sprach lateinisch und hatte eine sehr gute Art zu fragen."

Es möge hier als Abschluss des Lebensbildes Tieftrunks und als Einleitung zur Darstellung seiner Religionsphilosophie ein Wort von ihm selbst am Platze sein, das uns einen Blick in das Innenleben dieses Mannes gibt und seine persönliche Stellung zu den Fragen der Religion und Wissenschaft auf das Klarste beleuchtet:[1]) „Nichts liegt mir mehr am Herzen, als über den Wert meines Daseins meine Bestimmung und mein Verhältnis zu meinem Urheber zur Gewissheit zu kommen. Wer mir die Grundlosigkeit meiner Überzeugungen in diesem Punkte zeigt, genügt zwar meiner Wissbegierde, allein er schlägt auch meinem Herzen eine Wunde, die ohne schnelle und gewisse Hülfe mir den Tod bringen würde. Ich habe überhaupt nie philosophiert, um etwa allein eine Masse von höherer Erkenntnis zu sammeln und in der Welt für einen Weltweisen zu gelten, sondern alle meine Philosophie ging von mir selbst aus und bezielte meine eigene Kultur und sollte mir zeigen, wer ich sei, was ich wissen könne, was ich tun solle und was ich zu hoffen hätte. Sollte mir die Philosophie hierüber keine Auskunft geben, so würde ich in der That jede Stunde bereuen, die ich ihr gewidmet hätte und sie noch anklagen, dass sie, nachdem sie mich durch die Labyrinthe ihrer Spekulation geführt hat, mich am Ende im Stich lässt und den ruhigen Schlummer der Unwissenheit und sanfter Täuschung zu einem mühseligen Zweifel aufgeregt und mir die vielleicht noch wenigen Jahre meiner Existenz noch verbittert hat."

[1]) Deutsche Monatsschrift 1790. Sept. S. 52.

## II. Tieftrunks Religionslehre.

### 1. Begriff und Umfang der Religionslehre.

Von aller seitherigen Theologie und Religionsphilosophie erregte vor allem die ontologische Grundlage Tieftrunks erbittertsten Widerspruch. Man ging immer von dem Gottesbegriff von der Darlegung des Wesens Gottes aus. Dem hält Tieftrunk von seinem durchaus Kantischen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus entgegen: es ist eine Vermessenheit, erst eine Erkenntnis von Gott und dann von seinem Willen zu verlangen. Die Erkenntnis von Gottes Wesen kann irrig sein, aber die Erkenntnis seines Willens muss wahr und unfehlbar sein.[1]) Darum muss die Religionslehre in zwei Teile zerfallen, erstens in die Sittenlehre oder praktische Religion, zweitens in die Theologie oder theoretische Religion. Anfangen muss die Religionslehre mit dem praktischen Teil und darauf den theoretischen gründen.[2])

Darum ist auch der Ausdruck Theologie für Religionslehre zu verwerfen. Ebenso falsch ist es, wenn Semler zwischen Theologie gleich wissenschaftlicher Religionslehre und Religion gleich populärer Religionslehre unterschieden hat.[3])

Es gilt also zuerst die sittliche Grundlage zu legen. Die Religion baut sich auf ihr auf, sie bietet eine Weltanschauung und Weltbeurteilung, die auf alle Beziehungen des praktischen Lebens sich erstreckt. Darum umfasst die Religionsphilosophie ausser den grundlegenden Auseinandersetzungen auch eine spezielle Anthropologie, Kosmologie und als Abschluss die Aussagen über das Urwesen in der Theologie.

### 2. Die sittliche Grundlage.

Nichts erscheint Tieftrunk verkehrter, als die Sittlichkeit aus der Religion ableiten zu wollen. Selbst die Ansicht, das Gesetz der Sittlichkeit bekomme erst seine Giltigkeit durch die Annahme Gottes, wie sie Fichte in seiner Schrift „Kritik aller Offenbarung“ vertritt, ist zu verwerfen und ein Abfall von der

[1]) Einz. Zw. J. S. 22.
[2]) Krit. d. Rel. S. 86.
[3]) Zensur I. 1. Aufl. S. 61.



kritischen Philosophie.[1]) Denn „wer sonst das Dasein Gottes nicht annähme, würde auch die Verbindlichkeit zum Gesetz ausschlagen können. Aber damit hat es keine Not, das Gesetz ist heilig und giltig, der Mensch mag einen Gott glauben oder nicht“.

Aber giebt es denn eine andere Begründung für die unbedingte Forderung des Sittengesetzes denn der Wille eines weltschaffenden Gottes? Jede Begründung der Sittlichkeit, die ausserhalb ihrer selbst liegt, ist zu verwerfen. Der Eudämonismus, der als oberste Maxime aufstellt: Suche Deine Glückseligkeit und die Glückseligkeit Deiner Nebenmenschen um Deines eigenen Glückes willen, steht auf dem Boden des Naturalismus.[2]) Der Grundfehler dieser Weltanschauung ist die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Natur. Die Sinnenwelt allein, in der alles am Faden unentrinnbarer Notwendigkeit sich abwickelt, in der Freiheit und höchstes Wesen keinen Raum haben, ist zur Erklärung der Rätsel des menschlichen Daseins nicht ausreichend.

Wir können die Sittlichkeit nicht begründen, sie ist eine Thatsache, die in uns liegt. Das eben empfinden wir als Wesen des Sittlichen, dass es absolut autonom ist, das war das Wertvolle an Jesu Ethik, dass er die fremde, willkürliche Gesetzgebung ablehnte und den Menschen auf sein eigenes Vernunftgesetz stellte.[3]) Freiheit ist eine praktische Thatsache. Es giebt ein objektives Sittengesetz, dies ist aber zugleich ein Gesetz der Freiheit, denn es liegt in der menschlichen Vernunft. Es muss in dem einzelnen Subjekte Gesetz der Willkür werden. Die Möglichkeit dazu liegt in der Freiheit, d. h. in der Unabhängigkeit vom Naturmechanismus. So ist die Freiheit keine psychische Eigenschaft, sondern sie ist „das transscendentale Prädikat der Kausalität eines Wesens, das als Subjekt sowohl der sinnlichen als der sittlichen Weltordnung gedacht werden kann“. Darum wird man nie durch Erforschung der Seele die Freiheit finden können. Aber doch ist die Freiheit „nicht ein Meinen oder Glauben sondern ein Wissen“. Haben wir Gründe für dieses Wissen? Ja, praktische Gründe, denn sie ist die notwendige Bestimmung, unter der allein die reine Vernunft praktisch sein kann. Also das moralische Gesetz ist der Erkenntnis-

[1]) Zensur I. 2. Aufl. S. 50.
[2]) Krit. d. Rel. S. 115 ff.
[3]) Einz. Zw. J. S. 58.

grund der Freiheit und die Freiheit ist der Daseinsgrund des moralischen Gesetzes.[1])

Die Vernunft giebt die Form fürs Denken und Handeln. „Alle Menschen sind durch das Wesen ihrer Freiheit und Vernunft genötigt, d. i. innerlich verpflichtet, die Form der Vernunft an Erkenntnis und Handlungen zu realisieren; d. i. zur Wahrheit und Sittlichkeit. Gegeben und an sich festgestellt ist die Form der Erkenntnis und Handlungen. Diese kann kein Mensch ändern; folglich liegt das Gesetz der Wahrheit und Sittlichkeit weit über unserer beliebigen Willkür. Es kann also auch niemand bestimmen, eigenmächtig festsetzen, was Wahrheit und Sittlichkeit eigentlich sein sollen, sondern diese beiden Stücke sind ihrem Wesen nach unabänderlich durch die Form der Vernunft bestimmt. Was also unserer Willkür überlassen ist, ist dies: dass wir Übereinstimmung der Erkenntnis und des Verhaltens mit der Vernunftform bewirken.“[2]) — „Das, was ausser der Form des Wollens noch den Willen affiziert, ist die Materie des Wollens und diese begreift alle empirischen Begehrungen.“[3]) Für Tieftrunk ist also das Sittengesetz von vornherein eine objektive Realität, das unbedingt giltig ist und alle Handlungen des Menschen beherrscht, es ist „das Naturgesetz im Sittenreiche“.[4]) Wie in der Mathematik der reine Raum zu Grunde liegt, so in der Moral das reine Gesetz.[5]) Ein etwas unglücklicher Wechsel im Ausdruck, wie ihn Tieftrunk Zensur III, S. 261 gebraucht, macht uns es deutlich, wie er sich das Sittengesetz als eine intelligible Realität dachte, wenn er sagt: „Die Freiheit giebt den Stoff der Handlung, aber wohlverstanden, den ursprünglichen intelligiblen Stoff, die Vernunft giebt die Form. Mit andern Worten: Die Freiheit ist das sich Bestimmende und die Vernunft ist die Form des sich Bestimmenden.“ Gegeben ist das Sittengesetz nur in der Vernunft, wirksam wird es nur durch die Vernunft. Und wenn schon ein alter Gegner (Köster) die

[1]) Einz. Zw. J. S. 65; Krit. d. Rel. S. 235 ff.; Rel. d. Münd. I. S. 65—90.

[2]) Deutsche Monatsschrift 1791 Bd. I. S. 206. (Briefe über das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit.)

[3]) Stäudlin, Beitr. z. Phil. u. Gesch. d. Rel. u. Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Kirchen und Glaubensarten insbesondere. 1797. Bd. I. S. 107. (Über das Verhältnis des Sittengesetzes zum Rechtsprinzip.)

[4]) Ebenda S. 104.

[5]) Ebenda S. 188.



verfängliche Frage aufwarf: Wessen Vernunft ist denn die normative, die des Wilden etwa? so wird sie mit einer kühnen Behauptung beantwortet: Die aller Menschen, die aller vernünftigen Wesen, es giebt in Wahrheit nur eine einzige Vernunft, die hoch über aller Vernünftelei steht. Diese objektive Vernunft ist ein Ideal, das sich in jedem Menschen realisiert, in ihrem subjektiven Nachbild unterscheidet sie den Menschen vom Tier.[1])

Aber wie fange ich es an, mich wirklich vernünftig zu orientieren, um sittlich zu handeln? Vor allem ist zu beachten, dass es eine an sich gute oder böse That nicht giebt, die Maxime, die Gesinnung giebt allein den Ausschlag. Einen Kodex, und wenn er mit allen Kennzeichen der Offenbarung versehen sei, durch unerhörte Wunder approbiert wäre, kann es nicht geben, denn dann wäre ja die Autonomie, die freie Aufnahme des Vernunftgesetzes in die persönliche Maxime, nicht vorhanden, dann wäre ja all unser Thun von vornherein unsittlich. Auch die Sitte und alle menschliche Ordnung, so sehr sie ein Produkt der Vernunft sein mag, kann uns nicht helfen, denn wieder wäre es Orientierung am fremden Massstabe. Nur einen Weg kann es geben, auf dem der geheimnisvolle Vorgang, da die objektive Vernunft im Subjekte Gestalt gewinnt, vor sich geht, das ist der Weg der Selbstbesinnung. Aber hier muss zugegeben werden, dass die Vernunft des Einzelnen oft schon verbildet ist, dass sie zur Vernünftelei geworden ist, die heteronome Elemente, sei es Gesetze eines Gottes oder Triebe der Sinnlichkeit, zum Panier erhebt. Da hat Kant die erlösende Formel gefunden: Handle so, dass die Maxime Deiner Handlung zu einem allgemein giltigen Gesetze werden könnte.

Tieftrunk lehnt diese Formel nicht ab. Er drückt die Orientierung im Sittengesetz aber etwas anders aus, er findet den besten Weg, zur sittlichen Klarheit zu gelangen, in dem Gebote Jesu: Liebe Gott und Deinen Nächsten als Dich selbst.[2]) Zum Verständnis muss man bedenken: Gott ist hier dasselbe wie das Sittengesetz. Die Formel soll heissen: Die conditio sine qua non zur Erkennung des sittlichen Gesetzes ist immer der Wille, es zu thun, die Achtung vor seiner Majestät. Tieftrunk bleibt nicht bei dieser Abstraktion stehen, hier zeigt sich seine religiöse Grundstimmung, er redet von einem persönlichen Verhältnis in der Liebe

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 143.

[2]) Einz. Zw. J. S. 36.

zu Gott, zu dem gewissermassen personenhaft gedachten Vernunftgesetz. Das Gesetz muss um seiner selbst willen befolgt und gethan werden, ja wir müssen erst fragen, was moralisch statthaft ist, dann erst kommt die Frage, ob es auch physisch möglich ist.[1]) — Aber noch ein Zweites enthält das Prinzip Jesu: Es bestimmt unsere Beziehung zum Irdischen. Es involviert Kants Regel. Sich selbst lieben, heisst seine eigene Glückseligkeit befördern. Wir sollen sie befördern nach einem Gesetze, das für alle Menschen giltig ist.[2]) Hierbei wird allerdings das Wort Jesu so umgebogen, als wenn er gesagt hätte: Liebe Dich selbst, wie Dein Nächster sich selbst lieben soll. Doch so weit geht Tieftrunks Interesse für historische Exegese nicht und eine eudämonistische Unterscheidung bezweckte er damit auch nicht, nur der blasse Ausdruck „handle" bei Kant ist präzisiert. Er fügt sofort bei, dass das höchste Gut bei Jesus ist: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.[3]) Und eine Vorschrift zur Heiligkeit ist das Gebot der Nächstenliebe. Kant scheint hier Tieftrunk im wesentlichen beizustimmen, die Worte über die besagte Stelle (Religion 172) dürften wohl im Anschluss an den Einz. Zw. J. sein.

Da der Mensch nicht bloss reines Vernunftwesen, sondern auch Sinnenwesen ist, entsteht dadurch ein doppeltes Problem. Jedes Sinnenwesen strebt nach Glückseligkeit. Glückseligkeit ist die Idee von der allseitigen Befriedigung des Willens.[4]) Also das höchste Gut ist nicht nur Moralität, sondern es kommt bei uns als Sinnenwesen volle Glückseligkeit hinzu. Aber das oberste Gut muss doch immer die Moralität sein, nie darf die Glückseligkeit Zweck sein. Wir können also Moralität und Glückseligkeit nur in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung ansehen. Aber ist es denn wirklich so, ist in der Welt nur der Gute glücklich? Nein, die Verknüpfung der Moralität und Glückseligkeit ist transscendental.[5]) Aber sie muss notwendig gedacht werden, hier setzt die Religion ein mit dem Begriff des höchsten nach dem Sittengesetz die Welt regierenden Wesens und mit dem jenseitigen Leben.

Weiter bietet die Thatsache, dass wir zugleich Sinnenwesen sind, eine andere Schwierigkeit. Die Forderung des Sittengesetzes

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 97.
[2]) Einz. Zw. J. S. 42.
[3]) Einz. Zw. J. S. 47.
[4]) Rel. d. Münd. I. S. 100 ff.
[5]) Rel. d. Münd. S. 112 ff.; 121 ff.



ist unendlich und unbedingt. Die Durchführung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt stösst aber fortgesetzt in uns und ausser uns auf Widerstand. Soll das Sittengesetz den Sieg behalten, muss es ein überzeitliches Dasein geben.[1])

Doch hiermit sind wir an dem Punkte angelangt, wo die religiöse Betrachtungsweise ansetzt. Kein Religionssatz kann für Wahrheit gelten, wenn nicht seine Ableitung aus der Moral, mithin zugleich ein rein sittliches Interesse, für denselben nachgewiesen werden kann.[2])

### 3. Die Allgemeinheit der Religion.

Die Voraussetzung der Religion, die Sittlichkeit, war eine allgemein menschliche. Auch die Religion ist ein allgemein menschliches Bedürfnis. Jedes Volk hat Religion gehabt, eine Ausnahme würde auf allzu grosser Stupidität und Brutalität des Volkes beruhen. Der Hang zur Religiosität ist ein Hauptunterscheidungsgrund vom Tier. Es ist also ein Erfahrungssatz, jeder Mensch hat ein Bedürfnis nach Religion, also ist auch das Grundprinzip der Religion ein allen Menschen gemeinsames.[3]) Der Mensch kommt eher auf den kläglichsten Ersatz, als dass er auf die Religion verzichtet.[4])

Wenn die Religion also dem Menschen eigentümlich ist, so fragt es sich nur, entspringt sie seinem sinnlichen oder seinem geistigen Charakter? Allein dem letzteren, denn sie beruht auf Ideen und Begriffen, der Mensch als blosses Sinnenwesen, als Tier, braucht keine Religion.[5]) Nie können die Objekte der Religion in der Anschauung gegeben sein, sie beruhen auf moralischen Wahrheiten und diese haben ihren Sitz in der Vernunft. Der Begriff von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und alle davon abgeleiteten Religionssätze sind ein Bedürfnis der moralischen Vernunft. Da es aber nur eine Vernunft giebt, kann es auch nur eine einzige Religion geben. Nun müssten aber doch eigentlich alle Menschen diese einzige und wahre Religion haben. Es hat auch thatsächlich jeder Mensch die Idee der allein wahren Religion in seinem Geiste

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 121.
[2]) Kroll S. VII.
[3]) Krit. d. Rel. S. 1 ff.: 69.
[4]) Einz. Zw. J. Vorrede.
[5]) Zensur I. 1. Aufl. S. 152.

— wenigstens potentialiter —.[1]) Hiermit verschleiert Tieftrunk ein Problem, das wie ein Keil sich in seine Konstruktion einschieben würde: Wie nun, wenn die Irreligiosität auch zum thatsächlichen menschlichen Geistesleben gehörte? Er kann nur von der schon getroffenen Entscheidung für die Allgemeinheit der Religion aus das richtende Wort von einer Verirrung der Vernunft sprechen. Er kennt wohl David Humes Einwände,[2]) aber er geht schnell über sie hinweg. Unerschütterlich fest steht ihm die Religion als ein Gut, das unerlässlich mit der Sittlichkeit verbunden ist. Es ist Aufgabe der Religionswissenschaft, dem Unglauben und Skeptizismus ebenso wie dem Dogmatismus gegenüber die Prinzipien der wahren Religion darzulegen.[3])

Die Religion ist nur ein Eigentum vernünftiger Wesen. Sie ist ein Verfahren nach Regeln und Vorschriften, also ist sie nur durch den Verstand möglich.[4]) Hieraus folgt, dass der Rationalismus allein der Religion angemessen ist.[5]) Damit ist ein Massstab für die Kritik der Religion gegeben: Die Übereinstimmung der Religion mit dem höchsten Vernunftzwecke des Menschen. Ist der Vernunftzweck des Menschen aber subjektive Darstellung des sittlichen Gesetzes, so darf in der Religion nie etwas enthalten sein, was der Erreichung dieses Zweckes hinderlich ist, ja alles, was ihn nicht fördert, ist ein fremder, abzustreifender Bestandteil der Religion. Aber auch die theoretische Seite der Vernunft ist souverän über die Religion, die Religion darf keinen logischen Widerspruch enthalten. Sollte ein Satz nicht eingesehen werden, so ist auf alle Fälle seine theoretische Uneinsehbarkeit begreiflich und seine praktische Notwendigkeit deutlich zu machen.[6]) So ist es also unbedingt nötig, dass der Mensch bei der Religion seinen Verstand gebrauchen muss, darum ist „eine Religion der Unmündigen ein Unding".[7]) Wird der Gebrauch der Vernunft eingeschränkt, so sind Unglaube und Aberglaube die Folgen.

Auch auf das Gefühl wirkt die Religion ein, aber die religiöse Empfindung muss immer durch die Erkenntnis bewirkt werden,

[1]) Rel. d. Münd. I. S. LX.
[2]) Krit. d. Rel. S. 150.
[3]) Krit. d. Rel. S. 225—35.
[4]) Krit. d. Rel. S. 99 ff.
[5]) Zensur I. 2. Aufl. S. 195.
[6]) Zensur I. 1. Aufl. S. 176 ff.
[7]) Rel. d. Münd. I. S. 5.



nicht umgekehrt.[1]) Die Vernunft erzeugt die Idee von einem Wesen, das nach moralischen Gesetzen die Welt regiert, die Vernunft dekretiert die schlechthinnige Unabhängigkeit sittlicher Wesen von allem Sinnlichen, die Vernunft muss zu dem unendlichen Sittengebot ein unvergängliches Leben sich denken und sie veranlasst, dass wir ein Bedürfnis nach diesen Gütern fühlen.[2]) So ist das Gefühl als Motiv zum Handeln nur ein Erzeugnis der Selbstthätigkeit der Vernunft. Das Interesse, das wir an dem praktischen Gesetze nehmen, bringt die Lust, dem Gesetze zu gehorchen, hervor. Durch den Religionsunterricht muss das Gemüt zur Achtung vor dem Gesetze gebracht werden.[3]) Anders darf das Gefühl nicht für die Religion gewonnen werden, sonst entsteht Fanatismus[4]) und das ist in den Augen Tieftrunks einer der denkbar grössten Greuel. Hier zeigt er sich so ganz als Kind seiner Zeit, dem auch jedes Verständnis für ein Abweichen von dem ewig gleichen Gang des Normalmenschen fehlt. Sein Grundsatz ist: „Schafft nur dem Gesetze Licht, Leben schafft es selbst."[5]) Ausser diesem spontanen Gefühl, das von der Vernunft erzeugt wird, giebt es aber auch noch rezeptive Gefühle, die aus der Sinnlichkeit stammen. Für die Religion kommen letztere selbstverständlich nicht in Betracht. Damit ist in nuce Schleiermacher abgelehnt; für ein „Gefühl des Unendlicheu", „eine Begierde, das Universum anzuschauen", die die Rezeptivität gegenüber der ununterbrochenen Offenbarungsthätigkeit des Unendlichen ist,[6]) hat Tieftrunk keinen Platz, er bleibt bei der „armseligen Einförmigkeit".

So müssen wir also von einer „Vernunftreligion" reden. Vielfach wird dafür auch der Ausdruck „natürliche Religion" gebraucht. Doch ist dieser Ausdruck abzulehnen, da die Religion nichts mit der Natur, d. h. dem Dasein unter den Gesetzen der Sinnlichkeit, zu thun hat.[7]) Die Natur ist Objekt unserer Erkenntnis und Reflexion; wenn wir ein teleologisches Prinzip einführen, dann kann sie wohl auf die Religion vorbereiten, aber diese kann nicht aus ihr geschöpft sein. Nicht der Anblick des Sternenzeltes sagt

[1]) Krit. d. Rel. S. 100.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 47.
[3]) Vgl. Kants Kritik d. prakt. Vernunft. S. 91.
[4]) Krit. d. Rel. S. 111.
[5]) Ebenda.
[6]) Reden ü. d. Rel. S. 54—57. 1. Aufl.
[7]) Zensur I. 1. Aufl. Bd. I. S. 75; Rel. d. Münd. I. S. 66.

uns, dass ein gütiger Vater dort oben wohnt, nicht die Unendlichkeit von Kraft und Stoff garantieren uns unsere Unsterblichkeit, allein die strikte Forderung des Sittengesetzes zwingt uns, an einen welterhabenen und weltmächtigen sittlichen Gesetzgeber zu glauben, auf ihr allein beruht die Gewissheit, dass unser Leben nicht mit dem Zerfall der sinnlichen Hülle ein Ende hat.[1])

Die Religion ist nicht mit dem Kultus zu verwechseln. Sie ist eine einzige, ewige, unendliche Herzensstimmung zur Erfüllung der Pflicht.[2]) Aber sie gründet nicht etwa eine neue Pflicht, sondern insofern der Wille Gottes verpflichtet, stimmt er mit dem Gesetz in uns überein. Die Erfüllung irgend welcher statutarischer Festsetzungen als göttlicher Gebote, die nicht in unserer Vernunft begründet sind, ist keine Religion mehr, sondern „unmoralischer Tempeldienst". Darum darf man die Religion nicht etwa definieren als „die Art, Gott zu verehren", sie ist vielmehr so zu bestimmen: „Religion ist die Vorstellung unseres Freiheitsgesetzes als des Willens Gottes."[3]) Oder noch besser sagt er es in der zweiten Auflage: „Die Beobachtung des sittlichen Gesetzes als eines göttlichen Gebotes."[4]) Wie verhält sich nun aber die Religion zur Sittlichkeit, wenn sie keine neuen Pflichten gründet, was ist sie dann überhaupt noch? Die Frage legt sich Tieftrunk selbst in seinen späteren Schriften vor und beantwortet sie mit grosser Klarheit: „Die Religion ist etwas bloss Formales, diejenige Erweiterung der moralischen Denkungsart, die notwendig ist, sich das Pflichtgesetz alles in allem sein zu lassen, nämlich dass in der Pflichterfüllung die oberste Gesetzgebung der ganzen Welt ausgeführt wird.[5]) Diese Idee von Gott wirkt nun aufs Gemüt und giebt ein Motiv zur Pflichterfüllung."

Tieftrunk unterscheidet zwischen subjektiver und objektiver Religion. Subjektiv genommen, ist die Religion die Maxime, alle

[1]) Allerdings verwirft Tieftrunk eine aus der sinnlichen Natur abgeleitete Religion als „Nonsens", wie Schoen S. 39 sagt. Aber er will doch damit nur einer allgemein menschlichen Vernunftreligion das Wort reden, nicht etwa wie der in Parallele gestellte Menken für eine Offenbarungsreligion Platz machen, und darin ist ihm der Göttinger Theologe nicht gefolgt. Darin beurteilt Schoen Tieftrunks Einfluss auf Ritschl falsch. (Vgl. auch Kügelgen S. 52.)

[2]) Rel. d. Münd. I. S. VI.

[3]) Zensur I. 1. Aufl. S. 59.

[4]) Zensur Bd. I. 2. Aufl. S. 65.

[5]) Rel. d. Münd. I. S. 170.



unsere Pflichten als göttliche Gebote zu befolgen, objektiv ist sie der Inbegriff der Lehren von der Beziehung der Moral auf dasjenige, was ihrem Zwecke Effekt geben kann und auf eine Dauer des Menschen, welche dem ganzen Zwecke angemessen ist.[1]) Er meint damit einmal die Religion als persönliches Eigentum des Individuums, als Religiosität und dann die Religion als System, als Bestandteil des menschlichen Geisteslebens. Die Unterscheidung tritt nicht weiter hervor; denn thatsächlich sind damit ja nur zwei Seiten derselben Sache bezeichnet.

Es ist nach Gesagtem klar, dass es nur eine wahre Religion geben kann, sie ist die allgemeine und allgemein mittelbare. Noch nie ist es in der Geschichte gelungen, alle Menschen unter einer statutarischen Religion zu vereinigen. Immer wieder wird eine Rückkehr zur wahren Religion versucht. Die eine Religion zeigt sich allerdings in mehreren Glaubensarten; hier berührt sich Tieftrunk mit Schleiermachers fünfter Rede, in der er von den vielen Religionen in der einen Kirche redet.[2])

Welche Stellung nimmt nun zu der wahren Religion das Christentum, von dem doch die Untersuchung ausging, und welche die anderen historisch gewordenen Religionen ein? Die Frage führt uns zu zwei neuen Problemen: Tieftrunks Stellung gegenüber der Offenbarung und gegenüber der Geschichte überhaupt.

## 4. Offenbarung und Geschichte in ihrer rationalen Überwindung.

Alle vorhandenen Religionen erheben den Anspruch auf Offenbarung. Unter Offenbarung versteht man eine Bekanntmachung, die einer übernatürlichen Ursache zugeschoben wird.[3]) Wie verhält sich nun unsere Vernunft zu dem Anspruch der Offenbarung? Zweideutige Erklärungen schaffen die Schwierigkeit nicht hinweg, es gilt zu untersuchen, in wie weit eine Offenbarung überhaupt möglich ist.

Die seitherigen Theologen, auch noch Döderlein und Morus, behaupteten, Gegenstand der Offenbarung seien notwendige Erkenntnisse, die von der Vernunft überhaupt nicht gefunden werden

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 175, Kroll S. IV.

[2]) Rel. d. Münd. I. S. 177.

[3]) Zensur I. 2. Aufl. S. 75.

könnten. Dahin gehöre vor allem der reine Begriff von Gott, doch ohne dass bewiesen wird, warum dieser Begriff die menschliche Vernunft übersteige. Dagegen zeigt nun Tieftrunk, wie er auf dem von Kant gezeigten Wege[1]) zu den Religionsgrundbegriffen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit allein durch die formale Funktion der Vernunft gelange.[2]) „Nach den vom Verstand gedachten Verhältnissen sucht die Vernunft nun auch Vollendungen, nämlich ein unbedingtes Subjekt, eine unbedingte Ursache und eine unbedingte Gemeinschaft. Diese Begriffe übersteigen unser Vermögen, aber sie sind doch durch die Vernunft notwendig.“ Die allgemeinste Beziehung unserer Vorstellung ist nun die, erstens auf ein Subjekt, zweitens auf Objekte und diese notwendig als Erscheinungen und Gegenstände des Denkens überhaupt. Es entstehen daraus die drei Verhältnisse unserer Vorstellung: erstens zum Subjekte, zweitens zum Mannigfaltigen des Objektes in der Erscheinung, drittens zu allen Dingen überhaupt. Die Vernunft geht nun auf eine unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen, folglich wird sie nach Massgabe dieser drei Verhältnisse drei Ideeen bilden: erstens die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjekts aus der kategorischen, zweitens die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen und Erscheinungen aus der hypothetischen, drittens die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände aus der disjunktiven Form des Schlusses. Die erste Idee ist Gegenstand der Psychologie, die zweite der Kosmologie, die dritte der Theologie (die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht wird). Mit andern Worten: Es entstehen die drei Probleme der „höheren Vernunft“, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Auf die Idee von Gott gründet sich die Theologie, auf die von der Freiheit die Moral (beide zusammen die Religionslehre). Die Idee der Unsterblichkeit verliert ihre Selbständigkeit, ebenso wie bei Kant, und wird gewissermassen anhangsweise bei der Theologie mit behandelt. Die Idee der Freiheit vertritt den Komplex der kosmologischen Ideen.[3]) So sehen wir, wie auf den Begriff von Gott die Vernunft kommt, ohne dass sie eine Offenbarung braucht.

Auf den Einwand, in der Vorzeit war die unentwickelte Philosophie noch nicht imstande, solche grossen Gedanken zu fassen,

[1]) Vgl. Krit. d. reinen Vern. S. 287—91 (fast wörtlich!).
[2]) Zensur I. 1. Aufl. S. 81.
[3]) Vgl. Schweitzer.



wird darauf hingewiesen, dass es garnicht eines so grossen Nachdenkens bedürfte, um zu diesen Ideen zu kommen. Der Gottesbegriff ist ein unbewusstes Produkt der Vernunft wie die logische Redeweise überhaupt. — Vielleicht bleibt aber die Läuterung des Begriffes der Offenbarung überlassen? Aber wie wollen wir beurteilen, ob der von der Offenbarung aufgestellte Begriff der richtige ist? Doch nur durch Prüfung am Vernunftideal. Also ist der Gottesbegriff nicht eine eingegebene Idee der Vernunft, sondern ein Erzeugnis ihrer Thätigkeit.

Weiter behauptete die Theologie Sätze wie: Das ganze Menschengeschlecht ist sündig, ferner das Menschengeschlecht ist um seiner Sündigkeit willen unglückselig. Darauf ist zu erwidern: Ersteres folgt aus der Unendlichkeit des sittlichen Gebotes und wird als Thatsache konstatiert. Das zweite hat seinen Grund in der Proportionalität von Sittlichkeit und Glückseligkeit, ist also leicht einleuchtend. Eine Offenbarung der Liebe Gottes und der Hülfe durch Jesus von Nazareth weist Tieftrunk auch ab, erstere ist ein Vernunftpostulat, während die Erlösung durch Christus als Thatsache konstatiert wird, wie etwa die Entdeckung Amerikas durch Columbus.

Kann die Offenbarung nun Erkenntnisse übermitteln, die die Vernunft übersteigen? Das muss rundweg verneint werden, denn etwas, was über unsere Vernunft geht, können wir überhaupt nicht fassen. Alles, was Objekt für uns sein soll, muss sich nach den Bedingungen menschlichen Denkens richten, also wenn es Anschauung enthält, den Bedingungen der Anschauung, wenn es bloss intellektuell ist, den Bedingungen des Denkens.

Ist nun die Einschränkung der Offenbarung nicht dasselbe wie Leugnung? In den ersten Schriften Tieftrunks offenbar noch nicht. Es bleibt für sie noch eine doppelte Funktion: erstens die Verkündigung solcher Erkenntnisse, die wir im Fortschritte der Kultur wohl finden würden, aber die wir noch nicht erreicht haben, zweitens in der Verkündigung zukünftiger, im Bereiche möglicher Erfahrung liegender Ereignisse. Dahin gehört auch die Erweisung der göttlichen Autorität einer Person durch Zeichen und Wunder. In den Dilucid. führt er aus: Der innere Grund der Religion ist immer ein übersinnlicher und übernatürlicher; doch kann sie auf doppelte Weise, entweder subjektiv in uns erzeugt oder ausser uns auf dem Wege der Offenbarung in uns promulgiert werden, das Zusammensein beider Formen in demselben

Subjekte ist die höchste Darstellung der Religiosität [1]) „Haec divinae voluntatis promulgatio nititur eo, quod est supranaturale in nobis: conscientia scilicet legis in nobis moralis, altera div. vol. prom. nititur eo quod est supr. nat. extra nos. Extra nos est mundus sensibilis. In hoc igitur si quid fit cuius in ente supranaturali ponenda est, illud promulgationis notam habet supranaturalis. . . . Utraque vero et naturalis et revelata religio licet diversis ut sibi haud repugnantibus principiis nitantur in una eademque persona coire unaque esse possunt. Qui est habitus a religione perfectus seu religiositas." — Die natürliche Religion (Vernunftreligion) hat zu den stärksten Verirrungen geführt und so ist ihr die geoffenbarte entgegengetreten. Die Offenbarung ist logisch denkbar und moralisch wahrscheinlich, weil sie zur Verwirklichung des Guten notwendig ist. Die Moralität könnte einmal so gesunken sein, dass nur eine sinnlich-vermittelte Kundgebung Gottes helfen könnte. Der innere Beweis für die Wahrheit einer Offenbarung ist die Heiligkeit ihres Charakters; sie trägt die Grundsätze der sittlichen Vernunft in sich und begleitet sie mit Anregungsmitteln zur Tugend und Frömmigkeit. Ihre objektive Realität kann weder begründet noch bestritten werden; es ist immer der praktische Glaube, der für sie entscheidet.[2]) Diese Anschauung der Offenbarung findet sich hiermit übereinstimmend in der kurz vorher erschienenen Schrift Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", die den jungen Kandidaten Fichte so mit einem Male berühmt machte. Er und Tieftrunk bauen auf der von Kant gegebenen Grundlage weiter. Kant selbst scheint ähnlich gedacht zu haben, wenn er Vernunftreligion und Offenbarung mit zwei konzentrischen Kreisen vergleicht, von denen ersterer den letzteren einbegreift.[3]) Die natürliche Religion kann auch zugleich eine geoffenbarte sein, aber sie muss so beschaffen sein, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können.

Doch entwickelt sich Tieftrunks Anschaunng von der Offenbarung immer mehr dahin, dass er in der sogenannten Offenbarung nur verschiedene Phasen einer früheren Vernunftentwicklung sieht, die also nicht bloss der Kritik unserer Vernunft untersteht, sondern

[1]) Diluc. I. p. 27.
[2]) Diluc. I. p. 63.
[3]) Rel. innerhalb etc. Vorr. z. II. Aufl. S. 13; 166.



überhaupt garnicht auf eine „übernatürliche Ursache" zurückgeht, sodass also der Begriff thatsächlich aufgehoben wird. So schreibt er 1799: „Das Ansehen der Offenbarung muss immer dem Ansehen der Vernunft nachstehen, wenn die Rede von einer unmöglichen Beurteilung der Wahrheit oder Irrigkeit einer Lehre ist; weil ob eine Offenbarung den Namen einer göttlichen verdient, schon ein Urteil voraussetzt und es lediglich ein Zirkel sein würde, die Giltigkeit dieses Urteils aus der Offenbarung selbst herleiten zu wollen. Da nun niemand ohne Gründe eine Offenbarung für göttlich halten soll, so müssen die Gründe der Entscheidung hierüber in etwas anderem als in der Offenbarung gesucht werden, nämlich in der Vernunft selbst, über welche es nichts Höheres für den Menschen giebt, wenn von einer Kritik des Wahren und Irrigen die Rede ist." [1])

In der Religion der Mündigen bestreitet er, dass Begriffe durch eine Offenbarung dem Verstande übermittelt werden könnten; denn der Verstand ist kein leidender, sondern ein selbstthätiger. Auch Gott kann den Verstand nicht in „Nichtselbstthätigkeit" verwandeln. So könnte eine Offenbarung also nur eine Begebenheit, die übernatürlich verursacht ist, sein. Dann allerdings ist die übernatürliche Kausalität logisch möglich, mehr aber auch nicht. Denn jede Begebenheit stellt uns von vornherein innerhalb des Naturzusammenhanges. Die Religion aber besteht aus Ideen, Begriffen und Grundsätzen, die nicht aus dem Naturzusammenhang abgeleitet sind. Wie sollte z. B. der Begriff der Freiheit einem Menschen vom Naturmechanismus eingeflösst werden können, wenn er nicht im Geiste des Menschen vorhanden ist, oder der von der Fortdauer der Persönlichkeit, wenn nicht in seinem Bewusstsein das Bewusstsein von der Verschiedenheit seines Selbst von allem bloss Sinnlichen gegeben ist? Auch die angebliche Offenbarung, welche ein göttliches Wesen von sich geben sollte, muss den Begriff eines göttlichen Wesens voraussetzen. . So ist also die Vernunft allein die Urquelle aller Religionsideen und Grundsätze, sie ist es, die ihnen Macht giebt und ihr Feld der Anwendung bestimmt.[2])

Scheiterte zuletzt für Tieftrunk die praktische Möglichkeit einer Offenbarung an der Unmöglichkeit, dem Verstande Begriffe

[1]) Kroll S. VI ff.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 33—44.

auf übernatürlichem Wege einzuflössen, so bleibt doch immer noch die Frage zu erörtern, wie sind denn die Begebenheiten zu beurteilen, die in allen Religionen als Einwirkungen einer übernatürlichen Ursache im besonderen Sinne, als „Heilsthatsachen", sei es zur Eröffnung eines Blickes in die Zukunft, sei es zur Legitimation einer Person angesehen werden? Giebt es Wunder oder nicht? — In der Zensur[1]) giebt er eine ausserordentlich weitläufige und methodologisch interessante Auseinandersetzung der Wunderfrage. „Ein Wunder ist eine durch keine Erscheinung (sinnlich-natürliche Begebenheit), sondern durch eine nicht sinnliche (übernatürliche), Ursache gewirkte Begebenheit." [2]) Über die Gesetze der übernatürlichen Ursache können wir nichts aussagen, wohl aber ist uns klar, dass Wunder nur möglich sein können, wenn sie mit den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmen. Moralisch möglich ist das Wunder; denn es kann von einem vernünftigen Willen begehrt werden, wenn ein Zweck da ist, der durch keinen bloss sinnlichen Naturlauf erreicht werden kann, ja es kann sogar moralisch notwendig werden. Die Wirklichkeit der Wunder ist direkt nicht wahrzunehmen, der Verstand kann ein unbekanntes Naturgesetz annehmen oder eine übernatürliche Ursache. Je mehr aber die Naturerkenntnis wächst, umsomehr hat der Mensch das Bedürfnis, alle Erscheinungen nach Naturgesetzen zu erklären. Im Kindesalter des Menschengeschlechtes malte die ursprüngliche Einbildungskraft überall übernatürliche Ursachen. Unangetastet der Möglichkeit der Wunder, stellen wir als Maxime für die Beurteilung auf: Erstens, wir sollen die Ursache der Ereignisse in den Naturgesetzen suchen; zweitens, wir verfahren so, als ob unsere moralische Kultur nur von unserer Arbeit abhinge. — Mit diesen Voraussetzungen geht er nun auch an die Wunder des Christentums. Zunächst ist die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter zu untersuchen. Hierbei zeigt sich Tieftrunk als Schüler Semlers. Ihre Aufrichtigkeit steht ausser Frage; schwieriger ist die Frage nach dem Irrtum. Hätten die Apostel die Thaten Jesu als wirkliche Wunder erkennen können, dann hätten sie eine Kenntnis sämtlicher Naturgesetze gehabt haben müssen. Sie berichten als Augenzeugen nicht, wie die Dinge an sich waren, sondern wie sie in ihrer Reflexion sich darstellten.

[1]) Zensur I. 2. Aufl. S. 245–360.
[2]) Zensur I. 1. Aufl. S. 217.



Wir betrachten nun die Wunder als Naturbegebenheiten und suchen sie nach Kräften zu erklären (allerdings Erklärungsversuche wie: „Christus hat dem Wasser die Kraft des Weines gegeben", erklären nicht und machen nichts verständlich). So lange ihre Möglichkeit aus Naturgesetzen nicht offenkundig ist, mag für sie der Titel des Wunderbaren noch reserviert bleiben. Jedenfalls unsere Gesinnung dürfen wir nie durch die Wunder bestimmen lassen. Um den Wahrheitsgehalt der christlichen Religion zu beweisen, haben sie gar keine Bedeutung. „Es ist überhaupt schon widersinnig, dass etwas wahr oder falsch sein soll, weil etwas anderes geschieht. Wie wenn einer, der Berge versetzt, uns beweisen könne, dass zweimal zwei gleich fünf ist!" [1]) — Warum hat Christus denn nun Wunder gethan? Um seine Autorität zu erweisen, denn in der sinnlichen Welt, wo die tierische Natur die erste ist, braucht die Tugend sinnliche Mittel aus Klugheit. — Weissagungen sind nur eine besondere Unterabteilung der Wunder. Von den Weissagungen der Propheten ist noch zu bemerken, dass wir von der realen Erfüllung keiner einzigen überzeugt sein können und dann müssen wir bedenken, dass es Sitte der Orientalen war, in Weissagungsform über Politik zu reden.

In der Religion der Mündigen[2]) lehnt Tieftrunk die Behandlung über den „Wunderbegriff der Vorzeit" überhaupt ab, da von den Exegeten noch nicht festgestellt sei, was darunter zu verstehen wäre. Die Wunder sind nach der Grundmaxime unserer Vernunft als Erscheinungen aus Naturgesetzen zu erklären; die Unwissenheit unserer Naturforschung beweist noch keine übernatürliche Ursache.

Die Erörterung der Wunderfrage ist eine der besten Partieen in den Tieftrunkschen Schriften, sie ist vollkommen konsequent von dem Kantischen Standpunkt aus durchgeführt. Klarer hat kein Theologe seiner Zeit die Wunderfrage beleuchtet und weiter ist die Theologie in bezug auf die metaphysische Wirklichkeit der Wunder auf Grund der Kantischen Erkenntnistheorie auch noch nicht gekommen.[3]) Tieftrunks Mangel ist, dass er die rein religiöse Wertung des Wunders garnicht weiter berücksichtigt und nur an der einen Stelle, als er die Frage behandelt, warum Jesus

[1]) Zensur I. 2. Aufl. S. 309.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 362 ff.
[3]) Vgl. Harnack, Wesen des Christentums 1900. S. 16—19.

Wunder gethan habe, etwas dunkel streift. Wenn Pfleiderer ihm vorwirft, er liesse durch eine Hinterthür den Supranaturalismus wieder herein, so wird er ihm damit in keiner Weise gerecht.

Hier ist auch der Ort, die Frage nach den „Geheimnissen" (Mysterien) zu besprechen. „Geheimnis ist eine Verborgenheit, auf welche die Vernunft in theoretischem oder praktischem Gebrauch stösst."[1]) Der Begriff des Geheimnisses entspringt der Reflexion, nicht der Sinnlichkeit, indem wir hinter den erkennbaren Gründen noch andere Gründe, die unserer Einsicht entgehen, die uns geheim bleiben, suchen. Ein solches ist z. B. die Schöpfung freier Wesen, die Dreieinigkeit, die Versöhnung u. s. w. Ihre Realität beruht auf einer subjektiven Notwendigkeit des Denkens, objektiv können sie nicht erwiesen werden. Alle praktischen Geheimnisse fliessen aus der Idee des moralischen Endzwecks. Da wir Gott nicht an sich erkennen können, so müssen sie das Verhältnis Gottes zur Welt betreffen. Sie dürfen der Vernunft nicht widersprechen, müssen sich notwendig aufdrängen und die Vernunft muss einsehen, weshalb sie nicht erkannt werden können.[2])

Die christliche Religion behauptet nun, in der Bibel die Offenbarung Gottes zu besitzen. Die Möglichkeit einer Inspiration ist theoretisch nicht zu bestreiten, denn sie liegt jenseits unserer Erkenntnis.[3]) Aber wir dürfen uns erst dann darauf berufen, wenn jede andere Erklärungsmöglichkeit versagt. Der heilige Geist ist eine Lebens- und Denkungsart, die der Jesu gleich ist. Da es bei den alten Völkern Sitte war, alle neuen Gedanken der Einwirkung der Gottheit zuzuschreiben, so haben auch Christus und die Apostel sich der Sprache ihrer Zeit bedient und sich in die gangbarsten Vorstellungen ihrer Zeit geschickt. Hier huldigt Tieftrunk also der Akkomodationslehre schlimmster Fassung, wie sie Semler und Keller vertraten, während er sie sonst ablehnt. Die Bibel selbst ist ihm eine „Urkunde der Offenbarung",[4]) die in religiösen Dingen keinen Irrtum enthält, sondern in Liebe gegen Gott und alle Menschen und Hoffnung auf Unsterblichkeit hat sie alles Wesentliche zusammengestellt. Wichtiger als die Frage nach

[1]) Zensur II. S. 201—229.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 375 ff.
[3]) Zensur I. 2. Aufl. S. 127 ff.
[4]) Rel. d Münd. I. S. 184, Zensur I. 2. Aufl. S. 290 ff; vgl. auch Zensur I. 1. Aufl. S. 4 Anm., wo er den Ausdruck gegen Angriffe verteidigt.



dem Wesen der Bibel scheint ihm die Frage nach ihrer Auslegung für das praktische Leben zu sein. Er wurde der eifrigste Vertreter der von Kant angegebenen Exegese, wie er in der Vorrede zum zweiten Teil der Zensur ausführt, und war bei seinen Zeitgenossen von grossem Einfluss, was Flügge und Manitius uns berichten. Es war ein eifriger Kampf um die Kantische Exegese ausgebrochen. Eichhorn vertrat mit aller Entschiedenheit die historisch-kritische Methode, die die biblischen Schriftsteller wie jeden anderen alten Autor behandelt, gegen die Kantische Methode schrieb er:[1]) „Es lässt sich nicht fürchten, dass das seinem Abschied so nahe Jahrhundert dem folgenden die Exegese der Bibel in einer ausgearteten Gestalt übergebe und die Ausleger des neuen Jahrhunderts lehren werde, auf einen mystischen, anagogischen, moralischen und tropologischen Sinn neben dem buchstäblichen Jagd zu machen." Die Gefahr war allerdings gross, dass die ganze Arbeit eines Lessing, Semler, Ernesti, Eichhorn, wenigstens für einige Zeit, verloren gehen sollte. Kant hat im Streit der Fakultäten und der Religion innerhalb etc. auseinandergesetzt, dass die Bibel, die ihren Wert als Religionsbuch immer behalten werde, moralisch auszulegen sei, gleichsam als Gottes Offenbarung solle sie benutzt werden. „Sie soll jeder Zeit auf das Moralische abzwecken, gelehrt und erklärt werden",[2]) damit die Menschen, die nun einmal sich noch an den Kirchenglauben halten, lernen, nur das zu thun, was an sich unbezweifelten und unbedingten Wert hat und „von dessen Notwendigkeit jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden kann". Kant macht hier wieder eine Konzession an den Kirchenglauben,[3]) die moralische Auslegung ist ihm der Weg, unter den bestehenden Verhältnissen möglichst viel für den reinen Religionsglauben auszurichten. Die Schwierigkeit seines Verfahrens empfindet Kant garnicht, dazu war er zu wenig wissenschaftlich geschulter Exeget, die Bibelauslegung kannte er nur von der Kanzel her in ihrer praktischen Anwendung, wo auch für moralische Interpretation genug Platz war. — Wie ist nun aber möglich, dass ein Theologe, der zu Semlers Füssen gesessen, der doch gewissermassen ein modernes historisches Gewissen haben musste, die moralische Exegese in der Wissenschaft vertritt? Während sie bei Kant naiv ist, wird

[1]) Bei Flügge I. S. 100.
[2]) Rel. innerhalb etc. S. 143.
[3]) Vgl. Troeltsch.

sie bei Tieftrunk, Ammon, Schmidt, Penzenkuffer, Stäudlin u. a. geradezu raffiniert und kann den Eindruck einer bewussten Falschmünzerei erwecken. Meines Erachtens ist Tieftrunk auch auf einem anderen Wege zu der moralischen Exegese gekommen als Kant. Im einzigmöglichen Zweck Jesu setzt er auseinander, dass die Religion Jesu, das historisch ermittelte Wesen des Christentums, die Vernunftreligion ist. Das war seine wissenschaftliche Grundvoraussetzung. Nun findet er aber, je mehr er theologisch arbeitet, dass um dieses erhabene Urchristentum sich schon im apostolischen Zeitalter eine Hülle von Dogmen und Statuten gelegt hat. Die Konsequenz nun zu ziehen, dass Paulus dann der Verderber des Christentums sein müsse, dass das Johannes-Evangelium ein Niederschlag alexandrinisch-hellenistischer Spekulation sein müsse, lag noch nicht in der theologischen Luft seiner Zeit, dazu musste die Arbeit Semlers noch fünfzig Jahre wirken. Die altkatholische Kirche, die die moralische Religion mit ihren Symbolen verdunkelte, die Kirche des Mittelalters, das Zeitalter der Hierarchie und des Bilderdienstes, müssen den Vorwurf ertragen, die Religion Jesu verdorben zu haben,[1]) die apostolische Zeit muss der Wahrheit noch näher gestanden haben. Hier hilft ihm sein „Symbolismus". Für die moralischen Wahrheiten haben die Apostel geschichtliche Symbole. Das Christentum ist ihnen Gotteslehre überhaupt, symbolischer Theismus, d. h. von unsern Verhältnissen wird auf Gottes Verhältnis zur Welt geschlossen. Gott wird Vater, Gesetzgeber und Richter genannt,[2]) das von Gott ausgehende Ideal aller moralischen Wesen heisst „Sohn", die Aussage der Schrift über Jesu Sein von Ewigkeit her ist ein Symbol der Identität der moralischen und natürlichen Verhältnisse,[3]) die Erschaffung der Welt durch den Logos zeigt an, dass die Welt zu einem moralischen Zwecke erschaffen ist, dass in der Schöpfung Weisheit und Güte verbunden sind,[4]) Jesu Auferstehung und Himmelfahrt sind Darstellungen des Übergangs von diesem Leben in ein anderes.[5]) Sind nun also die historischen Thatsachen Symbole, Erscheinungen dahinter liegender Ideeen, so ist es folglich die Aufgabe einer Exegese, die wirklich der Religionsforschung dienen will, nicht bloss bei

[1]) Krit. d. Rel. S. 320.
[2]) Krit. d. Rel. S. 281; vgl. auch Tugendlehre I. S. 307.
[3]) Zensur II. S. 369.
[4]) Zensur III. S. 158.
[5]) Zensur II. S. 235.



der grammatisch-historischen Erklärung stehen zu bleiben, sondern die dahinter liegenden moralischen Wahrheiten aufzudecken. Das ist die wissenschaftliche Rechtfertigung der moralischen Exegese. Damit ist die kritische Arbeit eines Semler nicht etwa ausgeschlossen oder verworfen, im Gegenteil, sie ist unbedingt nötig und die Vorstufe zu dem eigentlichen religions-wissenschaftlichen Verständnis eines Schriftstellers. Tieftrunk führt dies deutlich aus in einer Besprechung eines Vortrags Nösselts: „Animadversiones in sensum librorum moralem."[1]) Gegenüber den Angriffen dieses Schülers Semlers führt er aus, dass die grammatische Interpretation unbedingt vorausgehen müsse, dass aber dann die moralische erst die Arbeit kröne. Selbstverständlich müsse die Stelle die Möglichkeit, sie moralisch auszulegen, enthalten. Es sei ein Missverständnis, wenn man meine, die Kantianer (so allerdings Schmidt) wollten „jeden Sinn nehmen, wenn er nur mit den Worten verbunden werden könne und zur Erbauung brauchbar sei, man also wohl einen Sinn hereintragen könne". Wo das historische Verständnis schon einen rein moralischen Gedanken ergiebt, wie etwa Jak. 1, 14—16,[2]) da ist gar kein Symbol vorhanden, da braucht man auch keine besondere moralische Exegese, wo aber die grammatische Interpretation keine Vernunftwahrheit herausbringt, hat die moralische Deutung einzusetzen. Wer das bestreitet, setzt den Wert der Bibel als Urkunde der Offenbarung herab.[3]) Die wichtigsten Stellen, die einer moralischen Auslegung bedürfen, sind solche, die von den Thatsachen des Lebens Jesu handeln.

Es ist klar, dass nicht alle Teile der Bibel gleichwertig sind, insbesondere ist das Alte Testament dem Neuen nicht ebenbürtig. Das Neue Testament allein ist Quelle der Religion, das Alte Testament ist ihm nur zur Erläuterung beigegeben.[4])

Welche Bedeutung hat nun Jesus von Nazareth für die Religion?[5]) Diese Frage führt am deutlichsten in Tieftrunks Geschichtsbetrachtung ein. Zunächst hat er in dem Einzigmögl. Zw. J. ausgeführt, dass Jesus der Lehrer der autonomen Vernunftreligion gewesen sei, eine Aussage, bei der er auch in seinen anderen Schriften beharrte. Jesus lehrt, Gott als den moralischen

[1]) Erfurtische Nachr. v. gel. Sachen 1797, Stück 11, Beilage. S. 99.
[2]) Rel. d. Münd. I. S. 243.
[3]) Ebenda S. 348 Anm.
[4]) Zensur I. 1. Aufl. S. 202—208.
[5]) Diluc. I. p. 213—254.

Gesetzgeber erkennen, alles, was er lehrt, entspricht durchaus der Vernunft, seine Religionsrevolution war Geltendmachung des Vernunftrechtes.[1]) Die Verbindung Jesu mit der Gottheit ist auf jeden Fall nicht physisch oder hyperphysisch zu denken,[2]) sondern moralisch. Wir selbst besitzen als Tierwesen Ideen, deren nur die Gottheit teilhaftig ist, in Jesus war diese Verbindung von Göttlichem und Tierischem besonders vorhanden. Das Wie ist allerdings noch unklar, wir müssen uns mit Konstatierung der Thatsache begnügen. — Die Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung der Person Jesu, die Tieftrunk in der Rel. d. Münd. später äusserte, sind eingangs schon erwähnt.[3]) Jesus näherte sich allerdings dem Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, war aber auch nur ein Mensch, der nichts als seine Pflicht that und auch seine Mängel hatte.[4]) Jesu bleibende Bedeutung besteht nur in seiner Lehre, vor allem in seinem Religionsprinzip: Liebe Gott und Deinen Nächsten als Dich selbst. Die Mündigen sind von seiner Autorität auch befreit.[5]) Wohl aber hatte Jesus eine grosse Bedeutung für seine Zeit, für die verflossenen Jahrhunderte und zum Teil auch noch für das „erleuchtete 19. Jahrhundert", einmal dadurch, dass er die grosse Religionsrevolution herbeigeführt hat, dass er das Statutarische, den Tempeldienst abgelehnt, dann aber hat sein ganzes Leben einen symbolischen Wert. Es ist die Erscheinung einer ewigen Idee und dadurch ist es ein Glied in der Vernunftwerdung der Menschheit wie alles Geschichtliche überhaupt. Näheres ist bei der Lehre von der Versöhnung noch auseinanderzusetzen. Der Weg zur Vernunftreligion fängt an mit Autorität und statutarischen Gesetzen. Das ist der Zustand der streitenden Kirche, die durch Auflösung des Historischen zur triumphierenden wird. „Der historische Glaube ist nur Mittel zur Introduktion des moralischen und enthält in sich die Ursache seiner Auflösung.[6]) Alles Geschichtliche hat an sich keinen positiven Wert, sondern nur einen relativen. Dass das Christentum nicht ewig bleibt, sagt auch der Apostel Paulus, wenn er I. Kor. 15, 28 sagt: *ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.* Auch in seinem „Weltall" (S. V.)

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 58, 156 ff.
[2]) Zensur I. 2. Aufl. S. 155.
[3]) S. 17.
[4]) Rel. d. Münd. I. S. 370.
[5]) Ebenda S. LXVI.
[6]) Zensur III. S. 288.



führt er aus: „Für heilige Angelegenheiten (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) ist die geschichtliche Beglaubigung nur ein einstweiliger Behelf, der dahinschwinden wird."

Wenn Tieftrunk dem Christentum eine besondere Stellung giebt, so giebt er dafür dieselben Gründe wie Lessing und Kant an. Das Christentum ist die Religion, die am wenigsten durch Beiwerk, statutarische Satzungen und Tempeldienst, entstellt ist. Er unterscheidet aber besonders die Religion Jesu von dem kirchlichen Christentum, das mit seinem Autoritätsglauben, seinen Dogmen und Satzungen eine kümmerliche Entstellung dieser ist. In den Schriften, die unmittelbar in der Wöllnerschen Zeit (Zensur) entstanden sind, wird auch eine moralische Ausbeutung des kirchlichen Lehrgebäudes versucht. Die Heranziehung anderer Religionen und die Auseinandersetzung mit ihnen, wie sie Kant besonders am Herzen lag,[1]) tritt bei ihm zurück, obwohl er prinzipiell ihre Notwendigkeit bejaht. Er scheint auf dem Gebiete der Religionsgeschichte keine selbständigen Studien getrieben zu haben. Da er von Haus aus Theologe ist, ist ihm sein Ausgangspunkt gegeben, er untersucht das durch Offenbarung und Geschichte Überlieferte kritisch, reduziert es und biegt es um, bis nur noch reine Vernunftwahrheiten übrigbleiben.

In diesen Anschauungen berührte er sich mit einer mächtigen Zeitströmung, die in Lessing ihren Ausdruck fand. „Perfektibilität" des Christentums war das Schlagwort dieser Bewegung, das aus dem Buche W. T. Krugs stammte, „Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion als Prolegomena einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sicheren Gang einer fest gegründeten Wissenschaft wird gehen können" (Jena und Leipzig 1795). Darin wird ausgeführt, dass keine Offenbarung vollkommen sein kann, dass alles Geschehene ein Erziehungswerk Gottes ist und auch Jesus garnicht die Absicht hatte, die vollkommene Religion zu verkünden.[2]) Es fussen diese Ausführungen auf den Anregungen, die vor allem Lessing und Semler gegeben haben. Die Ähnlichkeit mit Lessings Gedanken, wie er sie in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" niedergelegt hat, ist überraschend.[3]) Wir sehen, wie die Gedanken dieses Mannes in immer breiteren Schichten

[1]) Vgl. Troeltsch und Reicke, Lose Blätter etc.
[2]) Vgl. Pünjer II. S. 35.
[3]) Vgl. Kretzschmar S. 81.

fruchtbar wurden. Doch unterscheidet Tieftrunk sich vornehmlich in einem Punkt von Lessing: Während Lessing in der Offenbarung eine von aussen auf die Menschheit einwirkende Macht sieht, die sie fortgesetzt erzieht und deren Zielpunkt eine allgemeine Selbstständigkeit der Vernunft sein wird, ist für Tieftrunk der Begriff der Offenbarung von vornherein problematisch. Für den Notfall, wenn eine Entartung, eine Verdunkelung der Vernunft eingetreten sein sollte, nur dann allenfalls können wir mit der Wirklichkeit einer Offenbarung rechnen. Im übrigen aber sehen wir meist das als Offenbarung an, was in der That rein vernünftige Erkenntnisse früherer Zeiten sind. Wir dürfen nur nicht an dem Äusseren der historischen Erscheinungen hängen bleiben, wir müssen die Geschichte symbolisch ansehen und die wahren Vernunftgedanken darin erblicken. Offenbarung ist also bloss die subjektive Vorstellung der Entwicklungsstufen der Vernunft.[1])

Wir haben gesehen, die Religion ist von allem Lokalen und Temporalen unabhängige reine Vernunftangelegenheit, die auf der Sittlichkeit basiert. Es bleibt nun noch übrig zu untersuchen, auf welche Probleme des menschlichen Lebens sie sich erstreckt und welches der Inhalt der einzelnen religiösen Vernunftaussagen ist. In dem Kapitel über die Allgemeinheit der Religion ist schon dargethan, dass die Religion die Probleme der unbedingten Selbstständigkeit unseres Daseins und der unbedingten Ursächlichkeit unseres Willens und des Urgrundes aller Dinge umfasst. Der Gesichtspunkt, unter dem an diese Probleme herangegangen wird, ist nicht der der theoretischen Spekulation, sondern der der praktischen Notwendigkeit. Es handelt sich um eine formale Erweiterung der Pflichtmaxime, „nämlich sich den Begriff und die Hinsicht auf die Freiheit, Unsterblichkeit und das Urwesen zur Regel der Willensgesinnung dienen zu lassen".[2])

## 5. Die moralische Anthropologie.

### A. Der doppelte Charakter des Menschen.[3])

Vergegenwärtigen wir uns die Grundlage der Sittlichkeit bei Tieftrunk, das im Menschen sich verwirklichende Sittengesetz, so

[1]) So auch Hume, Voltaire, Rousseau, Kant. Vgl. Tröltsch S. 114.

[2]) Die Einteilung in moralische Anthropologie, Kosmologie und Theologie ist durchgeführt in der Rel. d. Münd. Wir legen sie auch hier zu Grunde, obwohl wir auch vornehmlich die älteren Schriften benutzen. — Rel. d. Münd. I. S. 175.

[3]) Krit. d. Rel. S. 9—53.



folgt daraus ein doppelter Charakter des Menschen. Der Mensch ist einmal seiner Natur nach Sinnenwesen, Tierwesen, der gänzlich den Gesetzen des natürlichen Daseins unterworfen ist. Zugleich aber ist der Mensch Träger des Sittengesetzes, er hat einen geistigen Charakter.

Vermöge seines sinnlichen Charakters ist der Mensch Erscheinung, kraft seines geistigen Ding an sich. Die sinnliche Existenz des Menschen sowie die sinnliche Existenz der uns umgebenden Welt ist für uns real und notwendig, weil wir ohne Vorstellungen die Dinge nicht erfassen können, da sie keine Erscheinungen, sondern nur Gründe von Erscheinungen sind. Die Sinnlichkeit beruht also auf Wirklichkeit, sie hat einen Grund, der ausser unserer subjektiven Illusion liegt, da die Erscheinung etwas voraussetzt, was erscheint. Notwendig ist die Wirklichkeit der Erscheinungswelt für die Religion, weil die Religion in der Erscheinungswelt wirken will und unser ganzes Leben der Schauplatz ihrer Thätigkeit ist. Die geistige Seite des Menschen ist ganz anders geschaffen. Hier ist alles bleibend und absolut, z. B. die Gesetze der Mathematik: dreimal drei gleich neun, die Winkel im Dreieck gleich zwei Rechte, oder der Moral: der Tugenhafte allein ist der Glückseligkeit wert. Diese unbedingten Aussprüche weisen auf etwas zu Grunde liegendes Unbedingtes hin, das ist der geistige Charakter des Menschen, dessen Sein unbedingtes Dasein ist. Unser Geist hat zwei Seiten, eine spekulative und eine praktische. Jener gehört das Denken, dieser das Wollen an. Die subjektiven Bedingungen des Denkens sind die reinen Verstandesbegriffe. Das Vermögen der Begriffe ist ein thätiges, geschieht durch Funktionen, das Denken aus Begriffen ist gleichsam die Selbstgeburt des Geistes. Der andere Teil unseres Geistes, das Wollen, ist das Vermögen, aus sich selbst Wirkungen hervorzubringen. Ist das Wollen zugleich mit der Kraft der Vollbringung verbunden, so erfolgen Wirkungen des Wollens, der Mensch ist dadurch ein Wesen, das selbst Kausalität hat. Der Wille hat auch ein Gesetz, das ihm aber eigentümlich ist und das allein seine Kausalität bestimmt. Wir haben einen autonomen Willen, das Gesetz des Willens ist unbedingt, keinem anderen untergeordnet, es ist über alles und hat alles zum Zweck, der Wille ist frei. Die Religion hat in dem Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus auch Stellung zu nehmen: Der geistige Charakter des Menschen ist frei, doch in seinen Wirkungen muss er sich in

den Naturmechanismus eingliedern. Es ist aber ein grosser Unterschied zwischen einem Wesen, das seinen Wirkungen nach in die Naturgesetze sich fügt, und einem anderen Wesen, das weiter nichts ist als blosse Naturwirkung und ein Glied der Kette der Kausalität.

Diese metaphysische Anthropologie bildet die Grundlage zu der „sittlichen Menschenforschung", die besonders in der Rel. d. Münd.[1]) Tieftrunk zu seiner Hauptaufgabe gemacht hat. Er versteht darunter eine Zwecklehre des Menschen, das Resultat der nach sittlichen Ideen reflektierenden Urteilskraft. Betrachten wir also unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Gesetzes die menschliche Naturanlage:[2])

1. Die mechanisch wirkende Tierheit des Menschen. Sie enthält den Trieb zur Selbsterhaltung, Begattung und Gesellschaft. Nicht sittlich orientierte Willkür macht daraus die Laster: Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit (die Laster der Rohheit).

2. Die theoretische Seite des Geistes oder die Verständigkeit. Der Mensch vergleicht sich mit andern Menschen, zunächst unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit aller. Daraus entspringt unter der Maxime der Selbstliebe die Furcht, der andere möchte überlegen sein. Es entstehen: Wetteifer, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude (die Laster der Kultur).

3. Die praktische Seite des Geistes oder die Zurechnungsfähigkeit. Aus ihr entspringt die Empfänglichkeit des Menschen, sich die Achtung vor dem Gesetz eine Triebfeder der Willkür sein zu lassen, es ist die Anlage zur Persönlichkeit. Auf diese Anlage des Menschen kann selbstverständlich nichts Böses gepfropft werden, handelt es sich hier doch um die Anlage, die das objektive Sittengesetz subjektiv in die Beschaffenheit der Willkür aufnimmt und wirken lässt.

### B. Die Sünde.

Tieftrunks Sündenbegriff ist rein an dem moralischen Gesetze gemessen, ebenso wie der Kants, mit dem er hier ganz besonders übereinstimmt.[3]) Er ersetzt meist den Ausdruck „Sünde" durch „Böses". Das Böse ist eine Beschaffenheit der Willkür und

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 205 ff.
[2]) Fast wörtlich von Kant entlehnt; vgl. Rel. innerhalb etc. S. 24 ff.
[3]) Der Anschluss an Kants Religion (S. 32—45) ist fast wörtlich.



besteht darin, dass diese, ob sie sich gleich des sittlichen Gesetzes bewusst ist, die Abweichung von demselben in ihre Maxime aufnimmt.[1])

Woher stammt nun das Böse, von welcher ersten Ursache ist seine Wirkung? Das ist eine Frage, die von jeher die Menschen bewegt und auf die die Religionen geantwortet haben. Die christliche Dogmatik liess den Teufel die letzte Ursache der Sünde sein. Aber die Existenz eines solchen Wesens ist unhistorisch, es ist aber eine sehr praktische Erfindung der Hierarchie, welche die „verfolgten und befangenen Lämmer", die sich vor den Klauen dieses Ungeheuers fürchten, in ihr schützendes Asyl aufnimmt. Eine Widerlegung dieser auf willkürlicher Dichtung begründeten Hypothese würde zu viel Ehre für die Priester und für die jetzige Zeit übrigens zu spät sein. Aber auch die Idee dieser Hypothese ist unmoralisch; denn die Möglichkeit eines solchen Wesens würde dem Schöpfer selbst zur Last fallen, nur ein Fehlbegriff könnte ein so böses Wesen erschaffen haben. Doch der eigentliche Grund von Tieftrunks Polemik liegt auf praktischem Gebiet; denn von dem Teufel könnte der Mensch nur durch ein ausser ihm liegendes Mittel erlöst werden, der Antrieb zum thätigen Emporarbeiten in der Tugend fiele weg.

Eine andere Ableitung des Bösen ist die aus der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit umfasst unsere natürlichen Neigungen, die uns anerschaffen sind, deren verantwortliche Urheber wir also nicht sind. Darum kann keine Schuld auf die Naturtriebe fallen, sie können Veranlassung für den Menschen geben, eine gute oder auch eine schlechte Maxime zu wählen, während sie an und für sich weder gut noch böse sind. Nie soll das Gefühl der blinden Triebe, sie mögen sein, wie sie wollen, die Willkür bestimmen, sondern nur die klare Vorstellung der Regel. Das wahre Verhältnis von Sinnlichkeit zu Sittlichkeit ist aber dieses: Da das Gesetz durch die Vernunft besteht, würde der Mensch es auch als Bestimmung in seine oberste Maxime aufnehmen, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte. Es giebt aber eine Triebfeder der Sinnlichkeit und der Mensch nimmt sie nach dem subjektiven Prinzip seiner Selbstliebe (Glückseligkeit) in sich auf. Damit thut er noch nichts Verwerfliches; denn auch der Naturzweck ist wie der sittliche ein Zweck des Menschen. Das Böse liegt nur in der

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 222—268.

Form oder der Ordnung, wie beide Zwecke mit einander verbunden werden. Das Sittengesetz verlangt Unterordnung unter sich. Kehrt der Mensch die Ordnung um, macht er die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes, so ist er böse. Das Böse besteht also in der gesetzwidrigen Form der Verbindung beider Triebfedern.

Noch weniger kann der Grund in einer Verderbnis der moralischen, gesetzgebenden Vernunft selbst bestehen. Dann müsste ja die Vernunft aus sich selbst herausgehen, ihre eigene Natur vertilgen und sich in ihr Gegenteil umkehren. Dem widerspricht dann die Thatsache des Bewusstseins von Gut und Böse.

Ein Zeitursprung ist bei der Freiheit der Willkür nicht möglich, das Böse kann nur einen Vernunftursprung haben. Die Ursache der Sünde ist also übersinnlich (nicht übernatürlich!). Der Mensch ist selbst durch seine Freiheit Urheber des Bösen. Der erste Grund der Annahme einer Maxime ist unerforschlich, denn sie beruht auf unbedingter Selbstbestimmung. Das Böse einer Handlung beruht immer auf einem Aktus der Willkür. Daraus folgt, dass jede böse Handlung zwei Seiten hat: die eine als Erscheinung, die andere als Handlung eines Verstandeswesens, als intelligible That. Eine jede böse Handlung muss, wenn man auf den Vernunftursprung derselben sieht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Jeder Gebrauch seiner Willkür muss daher immer als ein ursprünglicher beurteilt werden. Hat ein Mensch immer böse gehandelt, so ist also seine Pflicht, jetzt sich zu bessern und gut zu handeln; denn er hat es nicht etwa mit einer mechanischen Notwendigkeit des Bösen zu thun.

Aber doch ist die Macht des Bösen eine Thatsache, die nirgends kräftiger als in der Theorie von der Erbsünde zum Ausdruck kommt. Tieftrunk begnügt sich wie Kant mit der Annahme eines Hanges zum Bösen. Der Hang zum Bösen ist selbsterworben, er ist die Maxime, die den formalen Grund der Verderbtheit aller andern enthält. Obwohl der Hang zum Bösen nur zufällig und selbsterworben ist, ist er doch allgemein, ja er gehört zum Charakter der Menschengattung. Man kann ihn ein natürliches, der Menschheit durch eigene Schuld anklebendes Verderben nennen.

Das Böse zeigt sich in verschiedenen Stufen in der menschlichen Natur.



a) Schwäche oder Weichlichkeit in Ansehung der Triebfeder des Gesetzes,

b) Unlauterkeit des Herzens (moralischer Synkretismus),

c) Verkehrtheit des Herzens (moralischer Eudämonismus).

Schliesst der böse Zustand des menschlichen Willens nun völlig die Befolgung des Sittengesetzes aus? Von der intelligiblen Seite gesehen, allerdings: Entweder ist die Maxime gut oder böse. Allen Handlungen, denen gute Maximen zu Grunde liegen, sind gut, einer Maxime, die das Sittengesetz ablehnt, können nur böse Thaten entspringen, sodass keine Handlung an sich gleichgiltig ist. An dem Menschen in der Erscheinung finden wir allerdings ein Mittleres zwischen gut und böse. Hierbei gehört die Qualität der Gesinnung dem intelligiblen Menschen an; sie ist entweder böse oder gut. Der Grad gehört dem an, was die reine Gesinnung im sensiblen Menschen ausrichtet. Eine Umwandlung der Denkungsart ist eine intelligible That, das Produkt der reinsten moralischen Gesinnung in der Erscheinung ist ein stetiges Werden.

## C. Die Besserung.

Da gut und böse sein eine Wirkung der Willkür des Menschen ist, so ist es klar, dass eine Besserung nur durch eine That der Willkür des Menschen erfolgen kann. Ist denn überhaupt eine Besserung möglich? Der Mensch hat eine Anlage zum Guten, die Möglichkeit, das Sittengesetz subjektiv aufzunehmen, wie wir oben gesehen haben. Obwohl er nun die Nichtbefolgung des Gesetzes in seine Maxime aufgenommen hat, so kann er doch wieder umkehren, denn seine Empfänglichkeit für das Gute ist ja unversehrt geblieben Die Lehre der christlichen Dogmatik von der gänzlichen Verderbtheit der Menschen ist grundfalsch und nur ein Mittel für die Hierarchie.

Die Besserung besteht also darin, dass das Sittengesetz in seiner Reinheit in die Maxime aufgenommen wird und dass die Achtung vor ihm die Triebfeder des Handelns wird. Wenn ein Mensch sich bessert, erfolgt zunächst eine Umwälzung seiner Maxime, seiner Denkungsart. Doch damit ist der Mensch noch nicht heilig; sein sensibler Charakter, seine einzelnen Handlungen müssen noch unter die Herrschaft des guten Prinzips kommen. Darum ist als zweites zur Besserung eine fortschreitende Reform der Sinnesart nötig. Das Bestreben des Menschen, seinen empirischen Charakter seiner inneren Denkungsart, alle seine Neigungen

und Handlungen dem Gesetze seines Willens zu unterwerfen, nennt man Tugend. Unterlässt man den Kampf gegen seine Neigungen, so ist das kein Naturfehler, sondern eine böse That. Wir brauchen die Gewissheit, dass das Gute in uns unveränderlicher Entschluss ist, erlangen können wir sie aber nur durch Selbsterkenntnis, durch Beobachtung unserer Handlungen, in denen wir ein stetiges Fortschreiten im Guten wahrnehmen müssen.

### D. Die Versöhnung.

Vorbemerkung: Die Versöhnungslehre ist das theologisch Originalste und Wertvollste von Tieftrunks Arbeiten. Zuerst führte er sie in der Zensur aus. Noch war mancher Punkt dunkel, über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade bei Gott reflektierte er noch viel. Diese Ausführungen wurden von Süsskind, damals Diakonus in Urach, in Flatts „Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrage der Religion" 1. Stück, Tübingen 1796 in einem Aufsatze „Über die Möglichkeit der Strafaufhebung oder der Sündenvergebung nach Prinzipien der praktischen Vernunft" angegriffen. Süsskind griff vor allem Kants Lehre von der Sündenvergebung, wie er sie in der Religion innerhalb etc. dargestellt, an; dann aber wandte er sich auch gegen Tieftrunks Ausführungen, die er zum Teil missverstanden wiedergab. In der Vorrede zum dritten Teil der Zensur und vor allem in einer Abhandlung in Stäudlins „Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion etc." 1797 Bd. III, S. 112 bis 209 durch seinen Aufsatz: „Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft", widerlegt er die Angriffe Süsskinds und seiner Rezensenten und führt in klarer, deutlicher Sprache seine Ansichten vor. Eine erfreulich kurz gefasste Darlegung der Grundgedanken finden wir auch als Einleitung zu dem Buche von Kroll: „Philosophisch-kritischer Entwurf der Versöhnungslehre nebst einigen Gedanken über denselben Gegenstand von J. H. Tieftrunk", Halle 1799 (S. VI—XVI). Baur (Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1838, S. 368--75) schliesst sich an die Darstellung Süsskinds an. Nach ihm hat Tieftrunk in der Zensur um der Herstellung der vollkommenen Sittlichkeit willen und der damit verbundenen Glückseligkeit Strafaufhebung gefordert. In seiner Abhandlung in den Beiträgen habe er dann auf Süsskinds Angriff hin eine Wendung gemacht und die Liebe zum Gesetz, die zu der starren Forderung



des kategorischen Imperativs garnicht passe, eingeführt. Thatsächlich ist aber auch in der 1. Aufl. der Zensur die Sündenvergebung, Aufhebung des Schuldgefühls und nicht der Glückseligkeit untergeordnete Strafaufhebung. Süsskind hat die Darstellung nur gründ ich missverstanden, Tieftrunks Abhandlung ist nur eine erneute klare Darlegung. Die Notwendigkeit der Liebe zum Gesetz hat Tieftrunk im Anschluss an Kants Kritik der praktischen Vernunft schon 8 Jahre vorher in dem einz. Zw. J. auseinandergesetzt. Ritschl vermutet sehr richtig, dass Baur Tieftrunk nicht gelesen hat und zeigt, dass gerade Tieftrunk „den grossen Fortschritt gemacht hat, in der Versöhnung mit Gott bloss die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewusstseins zu postulieren und die der Strafe dahingestellt sein zu lassen" (Rechtfert. u. Vers. III, 3. Aufl., S. 52). Auch Dorner bringt in seiner „Geschichte der protest. Theologie" eine Darstellung der Kontroverse mit Süsskind, die dem Sachverhalt nach den Quellen nicht entspricht. Ritschl hat in dem ersten Bande von Rechtfert. u. Vers. (3. Aufl., S. 461—69) zuerst eine ausführliche Darstellung der Versöhnungslehre Tieftrunks gegeben.

* * *

Gesetzt, der Mensch hat durch die Wiedergeburt das Gesetz in seine Maxime aufgenommen und befindet sich durch fortwährende Arbeit an seiner Gesinnung in dem Zustande des wirklich Besserwerdens. Aber noch quält ihn die Erinnerung an frühere Thaten, die in der bewussten Abwendung von dem Sittengesetz geschehen sind und mit denen er den Willen des moralischen Oberhauptes verletzt hat. Dazu kommt die Erfahrung der Strafe. Die Strafe ist ein Übel, das mit der Übertretung des Gesetzes um des Gesetzes willen verknüpft ist. Der Gesetzgeber muss jede Übertretung des Gesetzes bestrafen. Die Strafe hängt nicht davon ab, ob sie dem Übertreter nützlich ist oder nicht, sondern das Gesetz ist Selbstzweck und darum steht um seiner selbst willen auf die Übertretung Strafe. Die Frage ist nun, ob überhaupt eine Straferlassung, eine Sündenvergebung möglich ist und unter welchen Bedingungen. Denn es ist klar, dass sie nicht unbedingt möglich sein kann, weil sie dem Gesetze widerspricht.

Durch die Sünde kommt der Mensch in einen feindlichen Zustand zu dem Gesetz. Nicht bloss das Übel empfindet er als Strafe, sondern er weiss sich auch innerlich gedrängt von dem

Guten und hat das Bewusstsein seiner eigenen Verworfenheit. Wenn er wieder zu dem Gehorsam gegen das Gesetz zurückgekehrt ist, will er die Strafe gern ertragen, aber vor allem braucht er Gewissheit der Wiederannahme und die Entfernung des Gefühls der Verworfenheit. Die Heiligkeit des Gesetzes darf die Vergebbarkeit der Sünde nicht ausschliessen. Auch genügt es nicht, wenn die aus Unbesonnenheit oder schwer zu überwindenden Ursachen entstandenen Sünden etwa allein vergeben werden, denn jede Sünde ist intelligible That. Soll es also möglich sein, dass die Menschen das Gesetz lieben, so muss es möglich sein, dass alle Sünden vergeben werden können.

Der Mensch kann seine Verfehlungen nie wieder gut machen, denn seine sittliche Aufgabe ist eine unendliche, die nie gelöst sein kann, geschweige noch durch Leistungen überboten werden kann, die zur Deckung etwaiger Mängel dienen könnten. Daraus folgt, dass auch kein anderer Mensch für einen anderen die Sünde wieder gut machen kann, ja auch ein göttliches Wesen ist nicht imstande, die Schuld für einen anderen zu tilgen, da die Schuld der allerpersönlichste Besitz ist, der nicht wie eine Sache übertragbar ist.

So bleibt also keine andere Möglichkeit übrig, wenn der Zweck des Gesetzes, nämlich Liebe zum Gesetze, erreicht werden soll, als dass der moralische Gesetzgeber selbst die Sünde vergiebt, dass das Schuldgefühl von dem Gesetz aus getilgt wird. So ist also die Sündenvergebung eine notwendige Forderung der praktischen Vernunft. Wir können ihre Thatsache aus theoretischen Gründen nicht demonstrieren, aber sie auch nicht als unmöglich widerlegen, wir können bloss praktisch ihrer gewiss werden. Darum gehört die Sündenvergebung zu den heiligen Geheimnissen.[1]) Da die Sündenvergebung eine unumgängliche Bedingung für die Erreichung des moralischen Endzweckes ist, so darf sie nicht ein blosser problematischer Begriff sein, sie muss assertorisch sein. Doch ist die Überzeugung davon immer bloss eine subjektive.

Eine unerlässliche Bedingung bei der Sündenvergebung ist die Besserung; denn die Sünden können nur einem Wesen vergeben werden, das wieder zum Gesetze die Stellung der Liebe einnehmen will. Da das Gesetz nur um seiner selbst willen vergiebt, nicht etwas aus Rücksicht auf die menschliche Glückseligkeit. Also es

[1]) Ständlin, Beiträge I. S. 162.



ist nicht möglich, dass ein Mensch vom Gesetz Vergebung seiner Unthat erwarten darf, der in seinem Herzen den Forderungen der Vernunft nicht zustimmt.

In allen Religionen finden wir das Bedürfnis nach Versöhnung für die Sünden. Die Religionen der niederen Stufen versuchen durch Opfer, durch äusserliche kultische Handlungen die Gottheit zu versöhnen. Das Christentum allein hat eine rein moralische, vernunftgemässe Versöhnungslehre. Der Kern der christlichen Versöhnungslehre ist die Bedeutung des Todes Jesu. Keine Kunst der Exegese vermag hinweg zu deuten, dass nach urchristlichem Gemeinglauben, wie er in den Schriften des N. T. niedergelegt ist, die Gewissheit der Sündenvergebung auf dem Versöhnungstode Jesu beruht. Ebenso ist es eine Verirrung der Theorie, wenn man glaubt, Jesus und die Apostel hätten sich bei Begründung der Sündenvergebung den vulgären, unmoralischen Opfertheorieen ihrer Zeitgenossen angepasst, damit würden wir den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit gegen Jesus erheben. Nein, es giebt nur eine Erklärung für die Thatsache des Todes Jesu, die ihm und dem Christentume gerecht wird, die symbolische.[1]) Jesu Reinheit, Jesu nur von dem Gesetze beherrschte Gesinnung, sein Leben, das nur dem Gehorsam gegen das Sittengesetz geweiht war, zeigen uns in ihm das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit. Er war der Menschensohn seinem physischen Charakter nach und der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, Gott verwandt, von Ewigkeit her in Gott vorhanden, nicht erschaffen sondern gezeugt, — Tieftrunk gebraucht mit Nachdruck in der Plerophorie seiner Epitheta die des kirchlichen Bekenntnisses — nach seinem moralischen (intelligiblen) Charakter. Dadurch, dass der göttliche Logos wirklich Mensch wurde und die empirischen Hindernisse auf sich nahm, ist den Menschen ein praktisch verbindendes Vorbild gegeben. Die Absicht bei der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur war die Beförderung der Seligkeit des Menschengeschlechtes. Jesu Tod ist nicht die Folge einer Selbstverschuldung; er ist absichtlich mit freiem Entschluss übernommen, er ist mit Bewusstsein für andere Menschen erlitten, er ist eine Veranstaltung Gottes zur Einigung

[1]) Mit dieser Auffassung findet Tieftrunk auch bei den anderen Kantianern grossen Beifall, so bei Ständlin in der Schrift über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, Göttinger Bibl. Bd. I. Auch er sieht unter Berufung auf Tieftrunk und Kant (Krit. d. Urt. § 59) in dem Tode Jesu ein Symbol der Reflexion.

und Friedensherstellung zwischen Gott und den Menschen (καταλλαγή, κρήνη, φιλία). „Gott selbst ist die Ursache der Friedensstiftung, das Mittel dazu ist Christus, dadurch dass sein Tod sich zum Versöhnungstode schickte, indem er von keiner Sünde wusste, folglich seine Leistung ein wahrhaftes Verdienst hatte, mithin uns zur Gerechtigkeit angerechnet werden konnte.“ [1]) „Die Verdienstlichkeit Jesu ist ein lebendiger Ausdruck der Verdienstlichkeit Gottes.“ [2]) Die Entsündigung kommt aus Gnade und die Darstellung dieser göttlichen Begnadigung geschieht durch den Tod Jesu. Die Gesinnung Gottes kann nie direkt dargestellt werden, sondern nur in einem Verhältnis, durch ein Symbol, das unserer Reflexion gegeben wird, damit wir über etwas in Gott nach derselben Regel reflektieren, welche für das Symbol statt hat. [3])

Durch den Symbolismus ist es Tieftrunk möglich, die positiven Aussagen der Christologie, der Orthodoxie beizubehalten, obwohl er im Grundprinzip weit von ihr entfernt ist und in der Rel. d. Münd. die ganze Verwertung der christlichen Versöhnungslehre bei Seite gelassen hat. Es bestand bei ihm der Wunsch, infolge der Stellung, in die er von aussen hineingedrängt war, das kirchliche Bekenntnis möglichst ganz zu verwerten, obwohl die Anwendung des Symbolismus durchaus nicht alles klar macht. Schon die treffliche von Tieftrunk selbst anerkannte Rezension in „der Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur, herausgegeben von Stäudlin“,[4]) rügt, dass die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus unklar bleibe, die theoretischen Schwierigkeiten übergangen seien, man glaube, bald einen Orthodoxen, bald einen Sozinianer zu hören. — In der Versöhnungslehre hat er durch seine pietistische Hervorhebung des Schuldbewusstseins die Auffassung der Orthodoxie vertieft, aber durch seinen Rationalismus, der in der Geschichte nur den symbolischen Apparat des dahinter stehenden Vernunftpostulats sieht, ihre wesentlichen Bestandteile aufgelöst. Das Verhältnis Gottes zu dem zu rechtfertigenden Sünder ist bei ihm dasselbe wie bei der Orthodoxie, denn bei beiden muss der Gesetzgeber ausdrücklich vergeben. [5]) Gott als heiliger Gesetz-

[1]) Zensur II. S. 320.
[2]) Ebenda S. 349.
[3]) Ebenda S. 359.
[4]) 1795 I. Bd. S. 654—79 (Vermutlich von Schmid, Prof. d. Theol., erst Schüler Wolffs, dann eifriger Kantianer); vgl. Einleitung zur 2. Aufl. des I. Bd. der Zensur.
[5]) Ritschl III. S. 85.



geber müsste strafende Gerechtigkeit üben, dagegen als gnädiger Richter vergiebt er. Das Bindeglied zwischen Gerechtigkeit und Gnade ist die Notwendigkeit der Sündenvergebung zur Erreichung des moralischen Endzweckes unter der Bedingung der Besserung. Gehen wir von dem moralischen Endzweck aus, dann ist das Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit völlig klar, die Gnade ist bedingt durch die Besserung, im übrigen aber unbeschränkt, eine völlige Aufhebung der Schuld. Wie aber, wenn wir von der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes, an der Tieftrunk doch auch festhält, ausgehen? Dann ist allerdings, wie Ritschl [1]) darlegt, das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade Gottes „durchaus unbestimmt“, ja ein in sich Widerspruchsvolles. Kant geht von der absoluten Verbindlichkeit aus und reduziert die Strafe unter Elimination des Schuldgefühls auf äussere Übel. Die Gnade besteht dann in der mit der Besserung verbundenen Umdeutung der Übel als moralische Anreizungsmittel. Ritschl geht von dem moralischen Endzweck, „dem Reiche Gottes“, von dem Standpunkt der versöhnten Gemeinde aus und sieht in der Sünde Ungehorsam wider das Gesetz und Unglaube gegenüber der Gnade. Die Strafe ist Ausschluss von den Gütern der Versöhnungsgemeinde. Tieftrunk nimmt eine noch unbestimmte Mittelstellung zwischen beiden Betrachtungsweisen ein, hat aber auf den Weg, den Ritschl eingeschlagen, hingewiesen. [2]) In der That hat er den von ihm angedeuteten Weg nicht weiter verfolgt. Seine intensive Vertiefung in Kant ist seinem eigenen selbständigen Denken, ganz besonders in der Versöhnungslehre, gefährlich geworden. In der Rel. d. Münd. hat er seine originale, religiös vertiefte Darlegung des Verhältnisses des schuldbewussten Sünders zu Gott fallen gelassen zu Gunsten der rein moralischen Auffassung Kants, wie sie in der Religion innerhalb etc. niedergelegt ist. Er hat die glücklichen Inkonsequenzen gegenüber der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes, wie er sie in der Zensur und den Beiträgen vertreten, wieder aufgegeben. Die Selbstbesserung ist nicht mehr die conditio sine qua non für eine von Gott ausgehende Vergebung, sondern sie ist die causa sufficiens der Rechtfertigung. „Wodurch wird also die durch Selbstverschuldung zugezogene Verwerflichkeit und das Verdammungsurteil, welches dem Bösen nach der Gerechtigkeit zu-

[1]) Ritschl I. S. 469.
[2]) Ritschl III. S. 302.

gesprochen ist, aufgehoben? Allein durch die Selbstbesserung. Wir leisten hier für die Unthat und Schuld ein Genüge, allein die gebesserte und gute Denkungsart."[1]) Die gute Denkungsart weiss die Übel nicht nur als Strafe für die Unthat zu büssen, sondern in ihnen die Hand der Gerechtigkeit zu ehren und den Quell der Tugendübung aufzusuchen. Die ganze Lehre von der Versöhnung hat nur noch negativen Wert, indem sie alle heidnischen Vorstellungen von Opfer und Stellvertretung ablehnt. Der Symbolismus ist aufgegeben, erneute Anwendung der moralischen Exegese muss dazu dienen, so einigermassen die Anknüpfung an die Geschichte aufrecht zu erhalten. Der Tod Jesu hat dem Gesetze gegenüber gar keinen verdienstlichen Charakter, nur Wert für die anderen Menschen, indem er praktisch vor Augen führt, wie weit ein Mensch alles drangeben kann um seiner Pflicht willen. Wer die Gesinnung Jesu hat, seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuze, der darf sich als versöhnt betrachten. Positiven Wert hat die Idee von der Versöhnung weiter nicht, denn sie selbst ist ja eine Frucht der gebesserten Denkungsart und enthält kein weiteres Anreizungsmittel zur Tugend.

Es ist zu bedauern, dass Tieftrunk so seine zuerst eingeschlagene Bahn verlassen hat, doch sind die Gedanken nicht verloren gegangen und in der Theologie haben sie durch Ritschl wieder aufs neue Gestalt gewonnen, doch mit dem grossen Unterschiede, dass Ritschl als christlicher Theologe nur es mit dem in Christus offenbaren Gott zu thun hat, während es sich bei Tieftrunk um die Stellung zum Sittengesetz handelt.[2]) Schoen[3]) hat Tieftrunks Versöhnungslehre richtig beurteilt, wenn er sagt: Das Beispiel dieses Kantschülers zeige uns, wie leicht es ist, „en partant des promisses Kantiennes d'identifier la personne du Sauveur avec un idéal abstrait et de rejeter tout ce qui n'était pas d'accord avec l'idée rationelle, l'incarnation du Logos et la rédemption elle-même".

### E. Die Gemeinschaft.

Soweit die Menschen unter dem Gesetze der Freiheit leben, bilden sie eine besondere Gemeinschaft unter einander, eine „Gesellschaft nach Tugendgesetzen".[1]) Ebenso wie für die Menschen eine Pflicht zur Bildung einer rechtlichen Gemeinschaft eines Staates besteht, haben sie auch die Pflicht, eine ethische Gemeinschaft, eine Kirche, zu bilden. Ersterer hat die Aufgabe, das Recht zu behaupten und handzuhaben, letztere die, die Moralität zu befördern. Beide werden dadurch, dass man sich zu ihnen zusammenschliesst, öffentlich; doch besteht zwischen beiden ein prinzipieller und ein formaler Unterschied. Das Prinzip des rechtlichen Gemeinwesens ist Einschränkung der Freiheit des einzelnen durch die Freiheit des andern, das des ethischen ist Verbindung der Individuen zur Beförderung der sittlichen Denkungsart. Jeder Mensch ist zur Beförderung des Guten in dem grössten Masse verpflichtet. Durch Vereinigung der Menschen unter einander wird das höchste Gut nicht nur befördert, sondern überhaupt erst bewirkbar. Folglich ist die ethische Vereinigung der Menschen selbst Pflicht. Zu einem Gemeinwesen gehört die Unterstellung aller einzelnen unter eine allgemeine Gesetzgebung. Diese ist im rechtlichen Gemeinwesen der allgemeine Wille der Mitglieder, im ethischen kommt es auf die Güte des Willens, die innere Stellung zum Vernunftgesetz an. Der Gesetzgeber, Richter und Vollzieher der Gesetze in der Kirche kann also nur Gott sein. Denn die Gesetze müssen moralisch, d. h. nicht von einem fremden Willen verordnet, sondern von der eigenen Gesetzgebung der Vernunft als verbindend erkannt werden.

Das Urbild der Kirche ist die unsichtbare, die Vereinigung aller Wohlgesinnten unter göttlicher, moralischer Weltregierung, die Idee der Kirche. Die sichtbare Kirche ist das Nachbild auf Erden. Der Oberherr ist Gott, die durch Unterordnung der Glieder vereinigte Menge die Gemeinde, den Oberherrn vertreten berufene Lehrer, die aber alle Diener des Oberherrn sind, nicht selbst Herren. Eine Bedingung aller Mitglieder ist der Glaube an Gott, als den Gesetzgeber, den moralischen Endzweck der Welt etc. Wir unterscheiden nun zwei Arten des Glaubens: den historischen, der auf der Autorität der Offenbarung beruht, und den rationalen, der auf das sittliche Gefühl zurückgeht. Der historische Glaube ist der der Zeit nach vorangehende, der den rationalen vorbereitet, um von diesem aufgelöst zu werden. Ihm dient die Bibel, die aber der Auslegung durch die Lehrer bedarf und zwar muss die

[1]) Rel. d. Münd. I. S. 328.
[2]) Vgl. Kügelgen S. 52.
[3]) S. 124.

[1]) Zensur III. S. 238 ff.

theoretisch-wissenschaftliche Auslegung Ursprung, Echtheit, Sprachgebrauch u. ä., untersuchen, während ein moralischer Volksunterricht das bei weitem wichtigere Geschäft der praktischen Auslegung, bei dem alles auf Gründung sittlicher Denkungsart einer reinen Gottesverehrung und eines tugendhaften Vertrauens auf die Vorsehung ankommt, zur Aufgabe hat. Da die Kirche die von Gott begründete Anstalt ist, so ist der treffendste Name dafür „Reich Gottes". [1])

Es kann nur eine allgemeine Kirche geben, wie es auch nur eine Religion geben kann. Jede Sektiererei ist ein Zeichen, dass der rein moralische Glaube noch nicht zur Herrschaft gekommen ist. Aber auch der historische Glaube schliesst als Vorbereitung für den moralischen jede Spaltung aus. Nur dadurch, dass die Menschen lieber, anstatt das Gesetz der Freiheit zu erfüllen, glauben, durch Erfüllung von allerhand statutarischen Satzungen, durch Verrichtung gewisser Zeremonieen Gott wohl zu gefallen und dadurch, dass herrschsüchtige Priester diesen Wahn der Menge pflegen, ist in der Kirche vielfach an Stelle der wahren Religion ein Afterdienst, der Zersplitterung bis zu Religionskriegen im Gefolge hatte, getreten.

Wäre die Kirche die wahre, eine, lautere, die sie sein sollte, dann wäre sie völlig unabhängig von dem Staate, dann wäre sie sogar selbst gesetzgebend für den Staat. So aber ist sie durch die sinnliche Natur des Menschen beschränkt und nur ein schwaches Nachbild. Da nun der Zweck des Staates Sicherung des Rechtes ist, muss er auch der Kirche gegenüber, die ja eigentlich den noch höheren Zweck, nämlich die Sittlichkeit, zu fördern hat, alle Mittel anwenden, um dem Recht zur Geltung zu verhelfen. Er hat also nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, darauf zu sehen, dass die Menschen nicht unter dem Schutze der Kirche etwas gegen ihre Pflicht als Staatsbürger thun. Der Staat hat die Aufsicht über alle Handlungen der Kirche in der Erscheinung (die intelligiblen Handlungen sind innere Willensthaten, die kein Objekt der Aufsicht werden können). Zu den Handlungen der Kirche gehört nicht bloss ihre Verwaltung, sondern auch ihre Lehre in Wort und Schrift. „Eine völlige Press- und Schreibfreiheit ist eine Chimäre." Alle Handlungen der Staatsbürger stehen unter dem öffentlichen

[1]) Zensur III. S. 243; Einzigm. Zw. J. S. 49. Im übrigen gebraucht Tieftrunk im Gegensatz zu Kants Vorbild diesen Ausdruck selten.



Rechte, indem sie entweder positiv durch dasselbe verlangt werden oder negativ demselben nicht widersprechen dürfen, also darf auch nicht durch schriftstellerische Thätigkeit das Recht verletzt werden. Dafür hat aber auch der Schriftsteller das Recht zu verlangen, dass seine Sache nur dann, wenn sie eine Rechtsverletzung enthält, nach einem Rechtsurteil konfisziert wird. Dem muss auch die Kirche sich unterwerfen. Alles muss in ihr öffentlich verhandelt werden, das Lehren selbst ist eine Handlung, ferner werden die vorgetragenen Lehren Gründe zu Handlungen, darum hat der Staat auch über sie die Zensur. Dass der Zweck der Kirche erhalten bleibe, nämlich Beförderung des Gottesglaubens und der Tugendhaftigkeit, dass ihr Prinzip rein sei, ist auch vom Staate zu kontrollieren. Darum muss der Staat auch darauf sehen, dass die einzelnen Kirchen sich bald auflösen zu Gunsten der einen allgemeinen, er kann nur provisorisch viele Kirchen gestatten, aber keine darf er Grundgesetze führen lassen, die Partikularismus erzeugen.

Diese Theorie wendet Tieftrunk auch auf das Wöllnersche Edikt an. [1]) Er sieht darin einen Bnndesgenossen gegen Naturalismus, Fatalismus, Atheismus, Epikureismus, Swedenborgs Träume, durch die er die Vernunftreligion auf protestantischen Kanzeln bedroht sah. Die Symbole sollen bleiben um der äusseren Ordnung willen, denn sie sind auf alle Fälle besser als die Anarchie, man arbeite aber weiter an immer grösserer Vervollkommnung der Religion des Herzens, man lasse den Buchstaben und arbeite im Geiste! Er stützt sich auf die Worte Friedrich Wilhelms II. im Edikt: „Ich bin weit entfernt, irgend jemand in seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit einzuschränken, das aber kann ich nimmermehr zugeben, dass heimliche Feinde der christlichen Religion, welche sich für protestantische Prediger ausgeben, fernerhin fortfahren sollten, meine getreuen Unterthanen in ihrem Glauben irre zu machen und ihnen mit der Religion zugleich die sicherste Beruhigung im Leben und Tode, sowie die wirksamsten Bewegungsgründe zur Tugend und Rechtschaffenheit zu entziehen." Die Gesetze, welche die Regierungen zur Aufrechterhaltung der Religion geben, sind und können nur polizeiliche Verordnungen sein, welche das äussere Verhalten und das politische Band der Bürger angehen. „Keine weltliche Macht kann durch Religionsedikte den Geist binden

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 10—24.

und das Gewissen einzwängen, weil ihre Arme dahin garnicht reichen, aber sie kann dies auch nicht wollen, wenn sie weise ist und den Zweck und die Grenzen ihres Berufes kennt. . . . Die kirchlichen Symbole gehören zum Polizeistand der Gesellschaft, sind Formen, die den Körper, aber nicht den Geist binden. Sie wären also garnicht die Vervollkommnung eines Systems, insofern es auf Gerechtigkeit und Veredelung des Geistes Beziehung hat.“ [1]) Gegen die Übergriffe wie gegen den bekannten Prediger Schulz in Gielsdorf, der es wagte, ohne Perrücke die Kanzel zu besteigen, und schliesslich 1793 auf Allerhöchsten Spezialbefehl seines Amtes entsetzt wurde, wendet sich Tieftrunk auch: „Ob die Kirchendiener einen schwarzen oder weisen Rock, eine Perrücke oder eigenes Haar tragen, das kümmert den Staat nicht, sondern ist konventionell in der Gemeinde.“ [2])

Tieftrunks Ansicht vom Verhältnis des Staates zur Kirche ist durchaus systematisch begründet, er könnte nach seiner ganzen Auffassung des Geschichtlichen nicht anders zu dieser Frage stehen. Er hat allerdings die Erfahrung machen müssen, welcher Missbrauch mit den Waffen des Gesetzes getrieben werden konnte, als er sah, dass auch Kant von Wöllner gemassregelt wurde. Dahin zielt seine Anmerkung in der Rel. d. Münd. (S. 56): „Es ist eine unnötige Fürsorge, wenn sich politische Machthaber dem blossen Lautwerden atheistischer Meinungen widersetzen“, denn, so führt er aus, der Atheismus werde ja nie mit wirklichen Gründen vertreten werden können. „Übrigens soll man die Freiheit, seine Gedanken vorzulegen, nie wehren, auch dann nicht, wenn sie an die gemeine Denkungsart stossen, denn nur durch freie Prüfung gelangen wir zur Erkenntnis der Wahrheit. . . . Aber gegen gewisse Äusserungen — und damit wird er ein Anwalt Kants —, die in der Sorgfalt nur den reinen, praktischen Begriff von Gott aufzustellen, den an grobe anthropopatische Vorstellungen gewohnten Kirchenmännern fast zu behende wären, Staatsinterdikte zu erschleichen, ist ein Missbrauch des Vertrauens, worin diese Menschen zu ihren Oberen stehen und ein Vergreifen an den Rechten der Publizität, welches der wohlverdienten Verachtung nicht entgehen kann.“ Dass es ihm thatsächlich nur um die wissenschaftliche Meinungsäusserung zu thun ist, zeigt die

[1]) Zensur I. 1. Aufl. S. 18.
[2]) Zensur III. S. 280.



Vorrede zu dem ersten Bande der Rel. d. Münd., wo es S. V heisst: „Ganz anders würde es sein, wenn jemand die Irreligion, d. h. den Satz, dass die Pflichtgesetze nicht göttliche Gebote wären, mithin keine allverbindende Kraft hätten, zum geltenden Grundsatz des Verhaltens im Staat machen und so die Menschen durch Gottlosigkeit wider einander in Aufruhr bringen würde. Gegen diese Atheisterei darf billig jeder Staat auf seiner Hut sein; denn sie als allgemeine Handlungsmaxime würde den Staat, d. h. die Gerechtigkeit in ihrer Machthabung, selbst vernichten.“

Es ist noch zu erörtern, wie die Kirche nun die Beförderung des moralischen Endzwecks zu erreichen sucht.[1]) Der Eintritt in die Kirche wird vollzogen durch die Taufe. Die Taufe ist bloss Einweihungsförmlichkeit, ein Symbol der Reinigung des Herzens. Das Übersinnliche in ihr ist die Verpflichtung zur Angehörigkeit der moralischen Gesellschaft und zwar speziell der christlichen. Darum ist die Taufe auf Jesus von Nazareth auch nicht unwesentlich, er wird damit als Stifter und Oberhaupt des Christentums und als Lehrer und Muster der Gottseligkeit anerkannt. Aller Aberglaube dabei ist abzulehnen. — Das Abendmahl befördert den weltbürgerlichen Gemeingeist der Mitglieder der moralischen Gesellschaft. Es soll der Stärkung der Bruderliebe dienen, zugleich aber auch eine erbauliche Gedächtnisfeier Jesu sein, eine Reinigung der Gesinnung durch Erinnerung an die moralische Denkungsart, die Jesus bei seinem Tode gezeigt hat. Umsomehr sollten alle kleinlichen Streitigkeiten über die Einzelheiten dieser erhabenen Feier vermieden werden. — Zu den Mitteln, das sittlich Gute sich zu erwerben, gehört auch das Gebet.[2]) Der Geist des Gebets besteht in der herzlichen Geneigtheit, all sein Thun und Lassen Gott wohlgefällig zu machen. Das Objekt des Gebetes muss moralisch sein, um sogenannte irdische Dinge, wie Reichtum und Gesundheit, dürfen wir überhaupt nicht bitten. Nur das Gebet ist erhörlich, welches durch den in ihm geäusserten Wunsch seinen Gegenstand selbst hervorbringt. Ein Gebet um Frömmigkeit ist nicht nur unverständlich, sondern geradezu unverschämt.[3]) Der ganze Zweck des Gebetes geht auf das Subjekt selbst, darum ist die beste Form die stille Andacht. Das Gebet

[1]) Zensur III, S. 289 ff.; Rel. d. Münd. I, S. 407. (Näheres wurde noch in der nicht erschienenen Methodenlehre versprochen.)
[2]) Zensur III, S. 310 ff.; Rel. d. Münd. I, S. 394 ff.
[3]) Kritik d. Rel. S. 75.

an sich hat keinen Wert, es dient als blosses propädeutisches Mittel, das entbehrlich werden soll. Das Niederknieen beim Gebet ist zu verwerfen als eine Selbstentwürdigung, der Mensch hat sich vor niemand zu beugen als vor sich selbst.[1]) Das öffentliche Gebet hat den Zweck, den gemeinschaftlichen Wunsch nach moralischer Förderung zum Ausdruck zu bringen. Es ist ein ganz besonderes Mittel zur moralischen Förderung, oft noch wirkungsvoller als die Predigt. — Die Liturgie ist ein sehr minderwertiges Erbauungsmittel. Das Äussere der Kirche sei als Sinnbild der moralischen Anstalt würdig, aber doch nicht so, dass es irgendwie selbst einen heiligen Charakter trägt.

## 6. Die moralische Kosmologie.

Der religiöse Mensch steht in der Welt im Kampfe mit der Sinnlichkeit. Kraft seiner Freiheit wirkt er auf die Natur, aber doch wirken die Erscheinungen auch auf ihn. Er weiss sich als Glied in der Totalität der existierenden Dinge, sein Wollen versucht, dem Gesetz des Geistes darin Ausdruck zu geben, seine Denkkategorieen füllt er mit Inhalt, sein Gemüt wird ständig affiziert. Die Anthropologie zeigte die Stellung des einzelnen zu den konkreten Einzelheiten des Lebens, es bleibt noch übrig eine Betrachtung der Gesamtheit aller existierenden Dinge, der Welt oder Natur.

Unsere Urteilskraft bringt die Idee der zweckmässigen Einheit der Natur hervor.[2]) Wir sehen die Welt ihrer Form wie ihrer Materie nach an, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Damit liegt aber in der Weltbetrachtung eine Tendenz zur Religion. Doch muss die Betrachtung sich vor 2 Fehlern hüten:

1. Die „faule Vernünftelei“ sieht ihre Untersuchung in irgend einem Punkte plötzlich für beendet an und beruft sich von da ab auf einen unerforschlichen Rat der höchsten Weisheit.

2. Die „verkehrte Vernünftelei“ fängt damit an, womit geendigt werden sollte, legt eine unerforschliche Intelligenz zu

[1]) Tugendlehre I, S. 294.

[2]) Tieftrunk führt in seiner breiten Darstellung (Rel. d. Münd. II, S. 1—340) dies im wesentlichen oft in wörtlichem Anschluss an Kants Kritik der Urteilskraft aus. Hier ist nur das für die Religionsphilosophie Wichtigste und das von Kants Darstellung etwas Abweichende hervorgehoben.



Grunde, gestaltet diese ganz anthropopathisch und drängt der Natur von hier aus gewaltsam Zwecke auf.

Zwei Arten von Zweckmässigkeit unterscheidet unsere Urteilskraft.[1]) Das Lustgefühl bei der Angemessenheit einer bestimmten Vorstellung zu unserem ganzen Vorstellungsvermögen, der blosse Zustand der Betrachtung, in welchem das Gefühl ein Mannigfaltiges auffasst und harmonisch mit dem ganzen Weltbild verbindet, ist die subjektive oder ästhetische Zweckmässigkeit. Geht aber die begriffliche Erfassung eines Gegenstandes voran und kommen wir zu dem Resultate, dass die Form eines Gegenstandes durchaus dem Begriffe seiner Möglichkeit entspricht, sodass wir ihn uns also nicht anders möglich denken können, so reden wir von einer objektiven oder logischen (Kant: teleologischen) Zweckmässigkeit.

Das Mannigfaltige in der Natur wirkt in verschiedener Art auf unser Gefühl ein. Die Naturobjekte selbst regen durch ihre Form die Reflexion unserer Urteilskraft an und erregen unmittelbare Lustgefühle (ein „Geschmacksgefühl“), wir bezeichnen dies als Schönheit. Die Natur „winkt“ uns durch Schönheit zur Sittlichkeit, sie spricht damit gleichsam durch Chiffreschrift zu uns. Wenn der Mensch zum ersten Male die Sonne im schönen Strahle aufgehen sieht, empfindet er mit dem Wohlgefallen daran schon eine dunkle Ahnung von seiner über die Tierheit erhabenen Bestimmung. Aber nur durch die Analogie des Schönen mit dem Guten, durch die Identität des Verhältnisses zwischen dem moralischen und ästhetischen Urteil ist das Schöne überhaupt ein Symbol des Guten, d. h. das Schöne kann eine indirekte Darstellung des an sich nicht darstellbaren Guten sein, wie wir ja schon vorher einen ähnlichen Symbolismus in der Geschichte hatten. Die Analogie zwischen Gutem und Schönem bestimmt er genau wie Kant (Krit. d. Urt. S. 231). Wir sehen daraus, dass wir, wenn wir als Erscheinungen mitten in der Natur leben, doch nicht ganz in ihrem System untergehen und bei der Betrachtung des blossen Mechanismus der Natur stehen bleiben müssen, sondern dass wir durch die blosse Form der Erscheinungen schon auf das Sittliche und auch auf die Religion hingewiesen werden, denn letztere ist ja nur die zur Idee einer allgewaltigen Gesetzgebung erweiterte Sittlichkeit.

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 88 ff.; vgl. Kant Krit. d. Urt. S. 28 ff.

Noch in anderer Weise regen die Naturobjekte unsere Denkthätigkeit an. Bestand die Schönheit in der Begrenzung der Form des Gegenstandes, so nahmen wir doch auch gerade an den begrenzten Objekten Anlass, uns das Unbegrenzte zu denken. Es wird das Ideeenvermögen durch die Anschauung der Naturdinge erregt und ein „Geistgefühl“ erzeugt, das Freiheitsgesetz überbietet noch die Einbildungskraft und erzeugt das Gefühl der Erhabenheit über alle Naturvermögen. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist durchaus unsinnlich, darum ist die Analogie mit der moralischen Stimmung des Gemütes unverkennbar. Durch die Grössenverhältnisse führen die Naturobjekte zu dem unendlich Grossen, dem mathematisch Erhabenen. Unsere Einbildungskraft kann nie uns eine Vorstellung davon geben, unsere Vernunft aber stellt diese Idee auf. Wir merken an den Schranken des empirisch Gegebenen, dass uns ein uneingeschränktes Vermögen unseres Geistes erfüllt und unsere Achtung vor der in uns wohnenden Menschheit wird gestärkt, Es wirkt ferner auf uns die unwiderstehliche Macht der Naturgesetze. Wir erkennen unsere physische Ohnmacht, aber wir entdecken auch unsere Unabhängigkeit von ihr, das dynamisch Erhabene. Es wird in uns die Idee von einer Menschheit erzeugt, die in unserer Person unerniedrigt bleibt, wenngleich der Mensch jener Naturgewalt unterliegen muss. Als sittliche Gesetzgeberin ist die menschliche Natur wahrhaft erhaben, im Vergleich mit ihrem Gesetze ist alles klein und schwach. Also die ästhetische Betrachtung der Natur arbeitet auf die Entwickelung unserer Anlage zur Moralität hin. Hier ist der Punkt, in dem Schleiermacher in seinen Reden sich von den Kantianern trennt. Die einheitliche Erfassung des Mannigfaltigen, das Anschauen des Universums ist ihm allein Religion, die abgesondert von der Moralität besteht. Gegen Tieftrunk und verwandte Bestrebungen richten sich die Worte: „Und was thut Eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten.“[1])

[1]) Reden über die Rel., 1. Aufl., S. 43.



Doch mit der ästhetischen Betrachtung allein ist unsere Auffassung der Welt noch nicht erschöpft. Unser Verstand beurteilt auch nach bestimmten Begriffen die Produkte der Natur, darum müssen wir auch von einer logischen Zweckmässigkeit reden. Wir werden dann einen Gegenstand real, objektiv, zweckmässig finden, wenn wir das Dasein eines Dinges konstatieren, dessen Möglichkeit wir uns nur durch die Idee von ihm denken können. Um also eine objektive Zweckmässigkeit beurteilen zu können, bedürfen wir jederzeit eines Begriffes, der als Grund der Möglichkeit des Gegenstandes angesehen werden muss. Eine relative Zweckmässigkeit erkennen wir ohne weiteres in der Natur, aber eine absolute können wir nur nach der Analogie eines menschlichen Kunstwerks behaupten. Noch viel mehr übersteigt es die Schranken unserer menschlichen Erkenntnis, wenn wir den absoluten Endzweck der Natur erkennen wollen, es ist nur möglich, subjektiv, in Bezug auf unser Menschendasein, die Natur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit zu betrachten. Es ist durchaus vernunftgemäss, den Menschen als letzten Zweck anzusehen, „da der Mensch unter allen Naturwesen das einzige Wesen ist, welches sich nicht allein Begriffe von Zwecken macht, sondern sich unter Leitung seines Verstandes aller andern Geschöpfe auf eine mannigfaltige Weise bedient, sondern auch kraft seiner Vernunft aus einem Aggregat zweckmässig gebildeter Dinge ein System von Zwecken ordnen kann, so ist der Mensch auch allein letzter Zweck der Natur und alle anderen Naturdinge machen nur in Beziehung auf ihn ein System von Zwecken aus.“[1]) Es sind nur zwei Fälle möglich, wie alle anderen Naturdinge dem Menschen als ihrem letzten Zwecke dienen:

1. durch Einwirkung auf seine Empfänglichkeit. Die Natur würde dann alle Materien zur Befriedigung der gröberen und feineren Sinnenbedürfnisse herbeischaffen, die Glückseligkeit des Menschen wäre der letzte Zweck der Natur. Dem widerspricht aber die Thatsache, dass die Natur keineswegs des Menschen Wohlsein immer fördert, sondern ihm auch sehr unangenehm mitspielt. Der Mensch ist auf Erden nicht zur Glückseligkeit berufen. Die Idee der absoluten Glückseligkeit ist etwas Unbedingtes, ein Unbedingtes kann aber nie in der Bedingtheit erfüllt werden.

[1]) Zensur II, S. 69.

2. durch Anregung seiner Selbstthätigkeit. Der Mensch kann die Natur als Mittel gebrauchen, den Zwecken seiner selbstgewählten Maximen entsprechend. Er hat die Pflicht, sich Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu erwerben. Es kann an Naturwesen nichts Höheres gedacht werden, als die Tauglichkeit, sich der Natur als Mittel zu bedienen. Wir nennen die Hervorbringung einer solchen Tauglichkeit Kultur. Mithin ist der subjektive formale letzte Zweck der Natur, in Ansehung der Menschengattung die Kultur, d. h. aber nicht das Resultat der Kultur, sondern die Kulturarbeit, die Geschicklichkeit an sich. Die Kultur umfasst alle Gemütskräfte, Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Lustbegehrung, alle sinnlichen Kräfte wie Einbildungskraft, Witz, Scharfsinn, Gelehrsamkeit, und schliesslich die Leibeskräfte. Die Natur zwingt auch die Menschen zum Zusammenleben in Familie, Gesellschaft und Staat. Der Krieg ist eines der vornehmsten Erzeugnisse der Kultur, die Not, in welche die Menschen durch ihn kommen, gebiehrt immer wieder neue Anstrengungen und eine fortschreitende Entwickelung der Naturanlage zur Zucht der Neigungen.[1])

Wir beurteilen die Welt nach bestimmten schon vorhandenen Vernunftbegriffen, wir können aber nicht sicher behaupten, dass unsere Art zu urteilen mit dem objektiven Grunde ihrer Möglichkeit übereinstimme. In der Natur lässt sich nur Natürliches nachweisen, niemals ein Endzweck, darum kann auch die Physikotheologie nie zu einem Gottesbeweise führen. Wir können bloss den Menschen als Subjekt der moralischen Gesetzgebung als den letzten Zweck der Natur ansehen. Nach einer Ursache der Freiheit zu fragen, ist ein Unding; denn eine solche kann es nicht geben. Es stehen also Natur und Freiheit neben einander, wie sie neben einander bestehen, das übersteigt unsere Begriffe. „Es bleibt uns nur der problematische Gedanke, dass, da die Natur nur Erscheinung ist, das intelligible Substrat derselben mit dem, was die Kausalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, wohl einerlei sei und hierauf die uns unbegreifliche Einheit und Verbindung der Natur mit der Freiheit beruhen könne. Nach diesem enthalten die uns unerforschlichen Dinge an sich den Grund alles Erforschlichen und Erkennbaren, und die ganze Natur

[1]) Vgl. hierzu Zensur II, S. 49—97; Rel. d. Münd. II, S. 215—356. Kant, Krit. d. Urt. § 83—86.



nach allen Ansichten, die sie für uns hat, ist nur die Folge aus einem Grunde, den wir gar nicht weiter kennen, als allein durch ein (gar nicht theoretische Einsicht ins Übersinnliche gewährendes, sondern bloss) praktisches Gesetz. Bis zu diesem Gedanken als zur Grenze des Denkbaren treibt uns die Unzulänglichkeit und Bedingtheit der Natur, aber auch nur bis zu dieser Grenze, nicht über sie hinaus, denn jenseits derselben können wir keinen Stand und Boden gewinnen."[1])

Eine Harmonie zwischen Sinnenwelt und Sittenwelt ist durch die reflektierende Betrachtung nicht zustande gekommen. Eine Übereinstimmung ist nicht nachzuweisen, kann aber auch nicht widerlegt werden. Können wir einen inneren Grund einer solchen Übereinstimmung nicht erkennen, so nötigt uns doch das Vernunftgesetz, daran zu glauben. Wir müssen demnach ausserhalb der Natur uns nach einem die Sinnlichkeit und das Sittengesetz einigenden Gesetz umsehen. So führt die Kosmologie zur Theologie.

## 7. Die moralische Theologie.

Der Gottesbegriff war bis jetzt vorausgesetzt, immer wieder wurden wir zu ihm hingeführt. Stellten wir uns das Verhältnis des Menschen zum Sittengesetz vor, so mussten wir dem Sittengesetz Eigenschaften beilegen, die am besten durch einen übermächtigen Gesetzgeber sich erklären lassen. Aber wie erhalten wir Gewissheit über das Urwesen? Das ist die Schlussfrage aller Religionsphilosophie, auf die auch Tieftrunk von Anfang an alle seine Untersuchungen zugespitzt hat und in deren Beantwortung noch einmal das ganze System zusammengefasst ist.[2])

Schon in dem einz. Zw. J. und in den Briefen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geht er von der absoluten Forderung des Sittengesetzes aus. Er beruft sich auf Jesus, der auch den Gottesbegriff mit dem Sittengesetze verbunden habe.[3]) Die Lehre Jesu führt uns innerhalb der richtigen Grenzen unserer Erkenntnis; hätte die Theologie sich nach ihr immer gerichtet, wäre es nie zu Mystizismus oder Atheismus gekommen. In allen unseren Kämpfen mit der Natur nötigt uns die absolute Forderung des Sittengesetzes

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 337.
[2]) Zensur II. S. 147 ff.
[3]) Einz. Zw. J. S. 76.

zum Glauben an den Sieg des Guten. Haben wir diesen Glauben nicht, dann sind wir nicht fähig, das Sittengesetz mit Liebe zu erfüllen. Darum müssen wir ein gemeinsames Prinzip, einen gemeinsamen Gesetzgeber von Sittengesetz und Naturgesetz annehmen. Der Glaube an Gott ist also ein Postulat der praktischen Vernunft. Gott an sich können wir nicht erkennen, es ist ein absoluter Begriff, eine Idee. Wir stehen hier vor einem Geheimnis, das wir mit unserer theoretischen Vernunft nicht lüften können. Doch macht uns unsere praktische Vernunft unseres Gottesglaubens gewiss und zeigt uns auch einen Weg, unsern Gottesbegriff noch näher zu bestimmen. Der Atheismus (besser Adeismus)[1]) ist bloss ein Naturalismus und kommt durch seine Nichtbeachtung des Sittengesetzes überhaupt zu keinem Gottesbegriff, wir können ihn nur als eine „Seelenkrankheit" ansehen.[2]) Der Deismus nimmt zwar ein Urwesen an, gründet oft dessen Dasein auch auf das Vernunftgesetz, giebt ihm aber nur das Prädikat eines allerrealsten Wesens, jede weitere Beziehung zur Welt aber, als dass sie von ihm abgeleitet ist, giebt er nicht zu. Er bleibt auf halbem Wege stehen, ist bloss transscendental und taugt nicht zur Gründung eines praktischen Religionssystems.

Der richtige Weg ist der des Theismus oder des symbolischen Deismus. Durch die praktische Vernunft wird der Gottesbegriff gegründet, die ontologischen Prädikate des Deismus werden näher bestimmt und praktisch gemacht. Schon in der Kritik der Religion und in der kleinen Schrift: „De modo Deum cognoscendi" hat Tieftrunk diesen Weg beschritten und ihn in allen späteren Arbeiten beibehalten.[3])

## A. Das Dasein Gottes.

Die Aufgabe aller Philosophie und Religionswissensschaft ist, den Menschen des Daseins Gottes gewiss werden zu lassen. Denn durch die Anschauung wird das Urwesen nicht gegeben, auch ist es nicht durch Erfahrung erweisbar. Es ist eine Vernunftidee, die als letzte Ursache als allerrealstes Wesen gedacht wird. Die Idee übersteigt alle Erfahrung, sie bedeutet etwas, wovon überhaupt eine Erfahrung nicht möglich ist. So leicht aber die menschliche Vernunft zu diesem Begriffe kommt, so schwer ist es, die Realität dieser Idee zu beweisen.

[1]) Krit. d. Rel. S. 115.
[2]) Einz. Zw. J. S. 76.
[3]) Vgl. Zensur II. S. 13—159; Rel. d. Münd. II. S. 359—534.



Wenn man auf theoretischem Wege[1]) das Dasein dieser Idee zu erweisen sucht, so muss man etwas zu Grunde legen, worauf man den Beweis aufbaut. Dazu kann nun die Idee selbst oder etwas ausser ihr dienen. Im ersteren Falle haben wir den sogenannten ontologischen Gottesbeweis, im letzteren je nach dem, ob von dem Dasein oder der Beschaffenheit der Welt ausgegangen wird, den kosmologischen oder den physikotheologischen. Alle drei werden im wesentlichen Anschluss an den Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft (S. 462 ff.) in ihrer Unzulänglichkeit erwiesen. Damit ist die Unmöglichkeit, den Gottesbeweis auf theoretischem Wege zu erbringen, dargethan.

Versuchen wir nun aus praktischen Gründen die Realität des Urwesens darzuthun.[2]) Unser Ausgangspunkt ist das Freiheitsgesetz des Willens, dessen objektive Realität feststeht. Das Gesetz setzt sich selbst als Endzweck und zwingt uns, das ganze Dasein unter diesem Endzwecke anzusehen. In der Sinnenwelt stehend, behaupten wir a priori, ob unsere Kulturmacht, ob unsere Naturforschung uns dazu ermutigt oder nicht, den Endzweck der Natur zu wissen.

Nun erhebt sich die wichtige Frage: Wie ist die Zweckmässigkeit der Natur für den Endzweck des Sittenreiches möglich?

Der Endzweck des Sittenreiches muss subjektiv und objektiv erwogen werden. Im ersten Falle fragen wir, welches die Subjekte sind, deren Dasein als Endzweck zu betrachten ist. Dies sind keine andern als vernünftige Weltwesen unter moralischem Gesetz. Im letzteren Falle handelt es sich zunächst um eine formale Beschaffenheit unseres Gemüts, die Sittlichkeit, sodann um die Beschaffenheit der Glückseligkeit. Denn diese ist für „endliche Sittenwesen" auch ein sittlich gewollter Zweck. Da die Glückseligkeit der Sittlichkeit untergeordnet ist, so entsteht die Frage, wie kann „die blosse intelligible innere moralische Denkungsart der Weltwesen der Grund von einem sensiblen Zustande und Laufe der Natur sein?" Praktisch notwendig ist die Vorstellung, dass die Natur unter der Gesetzgebung der Freiheit steht; aber sie muss auch theoretisch möglich werden.

[1]) Rel. d. Münd. II. S. 406 ff.
[2]) Ebenda S. 438—70.

Soweit wir nun die Natur erkennen, ist sie nicht geeignet, thatsächlich das zu leisten, was der sittlichen Qualität der sittlichen Wesen entsprechen würde. Die Natur hat Gesetze, die gar keine Berührung mit dem Gesetze der Freiheit haben, beide sind ganz getrennte Gebiete. Es muss nun „ein Prinzip der Vereinigung beider gedacht werden, was an sich weder zum Naturreich noch zum Sittenreich gehört".

Man mag sich dieses Etwas vorstellen, wie man will, jedenfalls ist es der Weg, um Gottes gewiss zu werden. Wir stehen „gleichsam auf dem höchsten Gipfel unseres Vernunftvermögens". Wir können uns den Grund von Natur und Freiheit nur in dem allerrealsten Wesen denken.

### B. Die Prädikate Gottes.

Das Urwesen muss nun noch in seinem Verhältnis zur Welt näher bestimmt werden. Über das Wesen Gottes können wir keine nähere Bestimmungen treffen, sie liegen ausserhalb unserer theoretischen Erkenntnis und alle praktischen Postulate beziehen sich nur auf das Verhältnis des sittlichen Gesetzgebers zu der Welt.

In den ersten Schriften gebraucht Tieftrunk die Ausdrücke: Gott, Schöpfer und vor allem sittlicher Gesetzgeber. In der Rel. d. Münd. treten diese Bezeichnungen zurück, an ihrer Stelle stehen: Urwesen, allerrealstes Wesen, Prinzip der Möglichkeit einer Welt. In der Tugendlehre redet er von einer „Analogie eines sittlichen Gesetzgebers". Es handelt sich hier um eine der ganzen religionsphilosophischen Entwicklung entsprechende Korrektur des Sprachgebrauchs, die auf einer Klärung und Durchführung der anfänglich nur prinzipiell vorhandenen Gedankengänge beruht. Jeder Anthropomorphismus ist von vornherein ihm die grösste Gefahr, da er zur Afterreligion führt. Wenn es keinen anderen Weg gäbe, müssten wir bei dem Theismus stehen bleiben und da dieser zu keiner praktischen Religion führt, müssten wir wie Hume auch das Dasein Gottes bezweifeln.[1])

Nur durch den Symbolismus können wir zu näheren Aussagen über Gott kommen.[2]) Wir können nämlich ähnliche Verhältnisse bei an sich ganz unähnlichen Dingen wahrnehmen. In der Formel $a : b = c : d$ ist es durchaus möglich, dass a und c an sich ganz

[1]) Krit. d. Rel. S. 147.
[2]) Vgl. Kant Prolegomena § 58.



verschiedene Dinge sind. Bekannt ist uns, wie sich die menschliche Vernunft zu ihren Wirkungen verhält, wir schliessen: so verhält sich auch das Urwesen zu seinen Wirkungen. Wir können deshalb Gott aber noch nicht einen Verstand zuschreiben, einmal weil wir dazu die göttliche Kausalität an sich schon kennen müssten, als auch weil wir die Schranken unseres Verstandes selbst kennen. Es könnte ja auch einen intellectus intuitivus, einen nur anschauenden Verstand geben, von dem wir allerdings nur einen problematischen Begriff haben, oder einen intellectus archetypus (im Gegensatz zu einem diskursiven), der die Möglichkeit der Teile als vom Ganzen abhängend einsieht. Ebenso dürfen wir auch unsern Willen nicht Gott beilegen; unser Wille ist sinnlichen Motiven zugänglich, seine Zufriedenheit ist von Objekten ausser sich abhängig; der göttliche Wille darf diese Schranken nicht haben, er muss rein und schlechthin heilig, d. h. keiner der moralischen Gesetzgebung widerstreitenden Maximen fähig sein und seine Zufriedenheit muss von der Existenz aller Objekte unabhängig, allein durch die Idee der Heiligkeit bestimmt, gedacht werden.

Es ergeben sich aus dem Begriff des allerrealsten Wesens von vornherein Prädikate, die sich auf das Verhältnis zur Welt beziehen.[1]) Nämlich: Gott ist das einzige, einfache, ausserweltliche, ohne Bedingung der Zeit, d. h. ewige, ohne Bedingung des Raums, d. d. allgegenwärtige, keinem anhängende, d. h. selbständige und von keinem abhängende, d. h. ursprüngliche, nichts über sich habende, d. h. höchste Wesen. Aus dem Verhältnis der Vernunftgesetzgebung zum Begehrungsvermögen folgt ausser der Eigenschaft der Heiligkeit noch die der Gerechtigkeit und Güte. Leider hat er die Ableitung und das Verhältnis dieser beiden Eigenschaften zu einander versäumt, darzulegen, was auch Ritschl gerügt hat.[2]) Wenn Gott den sittlichen Endzweck in der Welt durchsetzen will, so gehört dazu vor allem höchste Weisheit, und zwar um den Wert der moralischen Gesinnung erkennen zu können, muss er allwissend gedacht werden. Die Herrschaft über die Natur, der endgiltige Sieg des Guten erfordert Allmacht.

Können wir von einer Persönlichkeit Gottes reden? Klar sieht Tieftrunk dieser Frage nicht ins Auge, denn sie liegt ausserhalb des praktischen Bedürfnisses. Wir sollen so in der Welt

[1]) Rel. d. Münd. II. S. 491 ff.
[2]) III. S. 85.

leben, als ob sie von einem persönlichen weisen Regierer nach dem moralischen Gesetze geleitet würde. In der That aber fällt häufig der Gottesbegriff mit dem des objektiven moralischen Gesetzes, mit der Vernunft überhaupt, zusammen. Darum gefällt ihm auch die Johanneische Logoslehre so besonders. Die Vernunft ist Gott und Gott ist die Vernunft. Durch die Vernunft ist die Welt geschaffen. An andern Stellen wird mit einer kleinen Wendung des Gedankens Gott angesehen als ein Prinzip der Vereinigung zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, zwischen intelligibler und sensibler Welt. Als solches ist Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott, d. h. noch befindet sich alles im Zustande des Werdens, es wird aber die Zeit kommen, wo alles Symbolische, alles Propädeutische hinfällt, wo eine völlige Harmonie zwischen Sinnenwelt und Sittengesetz vorhanden ist, dann ist Gott alles in allem. — Nie als besondere Lehre ausgesprochen, finden sich diese Gedanken, zumal in den ersten Schriften, häufig. In den späteren Zeiten ist diese philosophisch-mystische Stimmung, die er mit Giordano Bruno und auch Lessing teilt, zurückgetreten, offenbar hielt Tieftrunk die Entartung des Kritizismus in der neueren Philosophie, die Auseinandersetzung mit Gerlach und Hinrich von dem Weiterschweifen auf dieser Bahn ab.

### C. Die Zulänglichkeit der moralischen Theologie.

Befriedigt unser Beweis von dem Dasein, unsere moralische Betrachtung von Gottes Eigenschaften wirklich unsere Bedürfnisse? Dies nachzuweisen, gewissermassen die Probe aufs Exempel zu machen, ist der Zweck des letzten Abschnittes, wie auch Tieftrunk seinen zweiten Band der Rel. d. Münd. und damit überhaupt seine religionsphilosophische Thätigkeit mit einer ähnlichen Betrachtung abschliesst.[1])

Die Wirklichkeit des sittlichen Lebens war unser Ausgangspunkt, um sie aufrecht zu erhalten, inmitten der Sinnenwelt, brauchen wir Gott. Die sinnliche Weltordnung allein kann uns keine Antwort geben auf die Frage nach dem Woher der Welt. Wir können uns ein Nichtsein der Substanz, eine zeitlose Erschaffung der Zeit nicht denken. Nur die Religion, die moralische Weltordnung giebt uns eine Antwort darauf. Denn hier kennen wir den Akt der Freiheit, der von allen äusseren Bestimmungs-

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 493 ff.



gründen unabhängig ist, wir können glauben an die freie schöpferische That eines Urhebers des moralischen Gesetzes, unsere allgemeine praktische Vernunft führt uns dazu.

Wie aber stimmt es, dass in dieser Welt das Böse ist? Wie verträgt es sich mit der Heiligkeit des Weltschöpfers und Gesetzurhebers? Wie stimmen die vielen Übel in der Welt zu der Güte Gottes? Was sagt die göttliche Gerechtigkeit zu dem Missverhältnis zwischen Bösem und Übel, der Lasterhafte schwelgt und der Gute muss darben? — „Die Aufrichtigkeit erfordert es, dass wir uns diese Schwierigkeiten gestehen, die Selbstprüfung unseres theoretischen Vernunftvermögens lehrt uns aber auch noch, dass wir sie nimmermehr heben können.“[1]) Um die Probleme lösen zu können, müssten wir einen Einblick in das Verhältnis der erkannten sichtbaren Welt zur höchsten Weisheit haben, doch dieser geht uns ab, da wir nur eine gewisse Zweckmässigkeit der Natur erkennen können. Einen Begriff von der Einheit der beiden heteronomen Welten können wir nicht haben, wir müssen uns zufrieden geben mit dem Glauben an das höchste vereinigende Prinzip und unsere Kraft zum Fortschritt in der Tugend durch den festen Glauben an den Sieg des Guten uns erneuern. „Thut nur Eure Schuldigkeit in der Sphäre, die Ihr übersehen könnt und vertraut im übrigen den Gesetzen der Natur!“[2])

## Schluss.

### Ausblick auf die Überwindung der Aufklärung.

„Kant, nichts als Kant“, das ist der Eindruck, der unwillkürlich sich dem Betrachter von Tieftrunks Religionsphilosophie aufdrängt. Damit ist zugleich die Stärke und die Schwäche dieses Mannes gezeichnet. Wir können ihn den Kantischen Theologen nennen. Darin beruht sein bleibendes Verdienst, dass er die ungetrübte, rein Kantische Religionslehre seinen Zeitgenossen vor Augen geführt hat und in allen einzelnen Fragen die Beurteilung von Kantischem Idealismus aus gezeigt hat. Das Wiederaufleben einer Kantischen Theologie in Albrecht Ritschl und seiner Schule hat auch den Blick wieder auf ihn gelenkt und seine Arbeit hat eine neue Würdigung erfahren.

[1]) Rel. d. Münd. II, S. 513.
[2]) Ebenda S. 534, Schluss.

Aber es ist Tieftrunk nicht gelungen, den vollen Inhalt christlichen Glaubenslebens in der Kantischen Form zum Ausdruck zu bringen. Schleiermacher musste den Kritizismus durchbrechen, Ritschl musste andere Elemente in sich aufnehmen, und diejenigen seiner Schüler, die sich enger an Kant anschliessen, gehen über ihn hinaus, um den Inhalt ihres Glaubens zum Ausdruck bringen zu können. — Aber es war ja auch nicht Tieftrunks Ziel, das Christentum in der Philosophie zum Ausdruck zu bringen, nein, er wollte „die Religion“ darstellen. Diesen Fehler teilt er mit Lessing, Kant und der ganzen Aufklärung. Alles musste entwickelt werden aus der Stimmung des Normalmenschen des 18. Jahrhunderts. Scheinbar wurde die allgemeine Vernunftreligion in der historischen wiedergefunden. Man brach mit der Autorität einer bestimmten geschichtlichen Religionsform. Dadurch wurde der Weg zur modernen Religionsphilosophie geebnet. Die Aufklärung selbst aber blieb in Wahrheit stehen bei einer bestimmten Abart des Christentums des 18. Jahrhunderts. Prinzipiell wurde die Religionsphilosophie freigemacht und auf eine neue Basis gestellt, aber noch war die Zeit nicht, ruhigen Auges der Fülle von Religionsformen, die Orient und Occident darboten, ins Auge zu sehen und sie zu werten. Man wollte die Absolutheit des Christentums retten und andererseits wollte man die andern Religionen nicht als Paganismus abthun. Man behalf sich mit einem Kompromisse, indem man den Teil des Christentums, der in der That in der geistigen Kultur des 18. Jahrhunderts ein mächtiger Faktor war, als das Wesen und die Urform desselben und als die Normalreligion ausgab und alle anderen, eingeschlossen das damalige Kirchenchristentum, als Entwickelungsstufen zu dieser hin oder von dieser abwärts ansah.

Die wissenschaftliche Lage des 18. Jahrhunderts, die geringe Kenntnis der Religionsgeschichte, das Fehlen einer Naturwissenschaft, die auch Anspruch darauf erhebt, in erkenntnistheoretischen Fragen mitreden zu dürfen, das durch alle Zweige der Wissenschaft gehende Streben nach etwas Normativem mag jenen Kompromiss entschuldigen. Die moderne Religionsphilosophie muss weiter kommen. Die Naturwissenschaft verlangt Befreiung von einem Weltbild, das den Nomaden Mesopotamiens einst volle Befriedigung gewährte, die heiligen Bücher Indiens dulden nicht mehr über dem Buch der Bücher totgeschwiegen zu werden, unser Wirklichkeitssinn duldet keine Spitzen abbrechende, Gemüter beruhigende Exegese mehr, das objektive sittliche Gesetz imponiert nicht mehr, man zerlegt es in seine Bestandteile, ja man findet es vergiftet durch die Ethik Jesu. Das Wiederaufwachen christlichen Glaubenslebens, das sich der Nähe seines Gottes Jesus und seines persönlichen Verhältnisses zu ihm bewusst ist, lässt sich seinerseits auch nicht mehr gefallen, dass das Wesen des Christentums im tugendhaft sein und im Glauben an den Sieg des Guten gesehen wird.



Noch seufzt die Theologie grösstenteils unter dem Kompromiss der Aufklärung, verliert das Vertrauen der Gläubigen zugleich mit der Achtung der andern Wissenschaften, weil sie sich unter den Götzen der Normalvernunft trotz alles Kämpfens gegen den historischen Rationalismus und trotz aller glücklichen Inkonsequenzen beugt. Aber sie wird schliesslich dem allseitigen Druck nachgeben müssen und die Zeit der Aufklärung endlich einmal überwinden und wieder Mut finden, das religiöse Verhältnis in seiner Unmittelbarkeit, in seiner persönlichen Beziehung zur Gottheit, in seiner ganzen Frische und Realität hinzustellen und zu brechen mit den Banden und Fesseln des Geistes wie Lokalisation des Willens, Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Bewusstem, zwischen Subjekt und Objekt, mit denen die Naturwissenschaft auch schon gebrochen hat.[1]) Dann ist die Möglichkeit gegeben, dass die Religion aus dem dunklen Hinterstübchen, in dem sie eben noch geduldet wird, auszieht und ihr Recht als der mächtigste Faktor des menschlichen Geisteslebens wieder anerkannt wird. Dann schwindet der Nimbus, der das religiöse Verhältnis jetzt umkleidet und isoliert, und dann braucht die Religion weder die Wissenschaft zu fürchten, noch Anleihen bei ihr zu machen, die Wissenschaft kann der Religion gerecht werden und die Religion ihre Unabhängigkeit von der Wissenschaft behaupten.

[1]) Vgl. Heim, Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904, S. 235 ff.

# Lebenslauf.

Verfasser, Gustav Kertz, wurde geboren am 16. Mai 1883 als Sohn des Kassen- und Bureaugehilfen Georg Kertz zu Frankfurt a. M. Nach Absolvierung der Vorschule des Wöhler-Realgymnasiums seiner Vaterstadt besuchte er neun Jahre lang das Lessing-Gymnasium daselbst. Mit Dank gegen alle seine Lehrer weiss er sich besonders durch die eingehende Behandlung des Philosophen, nach dem die Anstalt genannt ist, schon auf der Schule zu dem Studium der deutschen Philosophie angeregt. Als Student der Theologie bezog er Ostern 1901 die Universität Tübingen und wurde hier von den Professoren, von Pfleiderer (†) und von Sigwart, in das Studium der Philosophie eingeführt. Von Michaelis 1901 bis Ostern 1903 widmete er sich in Berlin hauptsächlich seinem theologischen Fachstudium, verdankt aber Professor Lasson einen guten Fortschritt seiner philosophischen Kenntnisse. In Marburg, wo er von Ostern 1903 bis Ostern 1904 studierte, wurde er von seinen theologischen Lehrern, den Professoren Herrmann und Rade, ganz besonders auf das Studium Kants hingewiesen und beteiligte sich auch an ihren Übungen über Themen aus der neueren Religionsphilosophie. Ostern 1904 bestand er die theologische Vorprüfung vor dem evangelischen Oberkirchenrat zu Karlsruhe und trat als Oberhelfer (Erzieher und Hilfslehrer) in den Dienst des Evangelischen Johannesstiftes zu Berlin-Plötzensee. Gleichzeitig nahm er noch an Vorlesungen und Übungen der Universität Berlin teil und benutzte die Bibliotheken der Reichshauptstadt sowie das Geheime Staatsarchiv zur Vollendung vorliegender Arbeit.